元典文化丛书

神话之源

《山海经》与中国文化

高有鹏
孟　芳　著

李振宏　主编

河南大学出版社

神话之源

——《山海经》与中国文化

□高有鹏　孟　芳　著　□河南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

神话之源:《山海经》与中国文化/高有鹏,孟芳著.
—开封:河南大学出版社,2001.8
(元典文化丛书.第三辑/李振宏主编)
ISBN 7-81041-721-5

Ⅰ.神…　Ⅱ.①高…②孟…　Ⅲ.山海经—研究
Ⅳ.B928.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 053912 号

责任编辑:王超明
责任校对:冯爱莲
装帧设计:刘广祥

出版:河南大学出版社
河南省开封市明伦街 85 号　(475001)
0378-2865100
排版:河南大学出版社电脑照排室
印刷:河南第一新华印刷厂
发行:河南省新华书店
开本:850×1168　1/32
版次:2001 年 8 月第 1 版　印次:2001 年 8 月第 1 次印刷
字数:230 千字　印张:10
印数:1—3000 册　定价:26.00 元

序

公元前6世纪前后的几百年间(即德国哲学家雅斯贝尔斯所称“轴心时代”),南亚的印度人、西亚的希伯莱人、南欧的希腊人和东亚的中国人,在各自历经长时段的文明积淀之后,不约而同地达到文化史的一个临界点——人们已不满足于对现实的直观反映,而致力于对世界的本质和运动规律的探索,并思考作为实践与思维主体的人类在茫茫时空中的地位,开始形成深刻的而不是肤浅的、辩证的而不是刻板的关于宇宙、社会和人生的学说,并首次用完整的典籍将其记载下来,从而使得此前处于萌芽状态的、散漫的宗教、科学、文学、史学、哲学成就得以凝集、综汇和升华。这些第一次强有力地歌咏出诸文明民族“元精神”的为数有限的典籍,可以称之“文化元典”①。

① 关于“文化元典”的界说,详见拙著《中华元典精神》,上海人民出版社1994年5月版。

如果说，《吠陀文献》和《佛典》是印度元典，《古圣书》是波斯元典，《理想国》、《形而上学》等先哲论著是希腊元典，《圣经》是犹太及基督教元典，那么，在中华文化系统中，堪称“元典”的，首推《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等“五经”。被儒家尊为经典的《论语》、《孟子》、《荀子》，被道家及道教奉为经典的《老子》、《庄子》，被墨家视作圭臬的《墨子》，法家的集大成《韩非子》，都享有“元典”之尊。此外，一些专科创始之作，如军事家鼻祖《孙子兵法》、医学宝典《黄帝内经》也可排入“元典”行列。

元典率先系统荟萃先民智慧，其思想富于原创性，其主题具有恒久性，因而元典有着立足于现实基础上的超越性，它们的思考指向宇宙、社会、人生等普遍性问题，在回答这些普遍性问题时，所提供的并非实证性结论，而是哲理式原型；并非僵固式的教条，而是开放性的框架，有着广阔的“不确定域”，从而为历代阅读者和解释者保留了“具体化”和“重建”的无限空间，使之可以纵横驰骋，这便是所谓“《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞”（《春秋繁露·精华》），以至在两千余年间，元典常释常新。一部中华元典诠释史与整个中国文化史的进程相伴相依，互为表里。

历史的辩证法反复昭示：发展不是简单的生长和增进，它往往不一定呈直线式进步，而是通过一系列螺旋式圈层实现的。这样“回复”便不总是重复往昔，而可能是一种上升的形式，是“唤醒”事物在其开端时即已蕴蓄着的可能性的一种形式。作为由具有自觉意识的人类创造的文化，也生动地展现着螺旋式的发展轨迹，如欧洲“文艺复兴”的崇尚古希腊、“宗教改革”的服膺《圣经》，便是对“元典精神”的发扬和再造，而欧

洲文化正是在这种“回复”中赢得历史性进步的。这种向“文化元典”汲取灵感，获得前进基点的现象在中国也多次出现，著名的“古文运动”便是典型事例。考之以中国近现代思想文化史，这种“返本开新”、“以复古为解放”，即回归元典精神以求新变的情形也俯拾即是。当然，现代化是一个文化转轨过程，充满变异与新生，现代生活好比一台巨大过滤器，对往昔文化传统或放行，或阻遏，于弃取间行扬抑之道。近世中国人立足于文明转型和挽救民族危亡的社会实践，选择中华元典精神里的变通哲学、忧患意识、华夷之辨、革命观念和民本思想，并与外来西学的相关部分彼此激荡交融，从而锻造出在近世中国发挥巨大作用的社会变易论、社会救亡论、民族国家论、社会革命论和民主主义。可见，元典精神的选择性发扬和创造性转换，是近现代文化的题中应有之义。这一题旨，也是今人和后人所要反复探讨和力加实践的。

我从事元典研究多有年所，然困惑处不少，亟望友朋切磋。令人高兴的是，河南大学出版社推出“元典文化丛书”，这使我顿觉良师益友在侧，其欢欣鼓舞自不待言。该丛书将先秦时期应运而生的一批文化元典逐部加以诠释，并阐扬其对中国历史、中国文化及中国民族性格的全方位影响，从而揭示今人精神之来源，民族文化之来龙去脉。这套丛书旨趣高远，而行文切实，为一雅俗共赏佳品。主事者令嘱余为之序，特撰上述，以谢盛意，并藉此就教于丛书作者和读者诸君。

冯天瑜

1994 年 8 月 21 日于武昌

"元典文化丛书"的说明

春秋战国时期，是中国历史上不同寻常的年代。在这段长达数百年的历史转型过程中，中国历史不仅在政治、经济上经历着深刻的变迁，而且在思想文化领域，此前处于萌芽状态的各种意识形态、哲学观念、历史意识、宗教神学、文化科学等，也都以成熟的形态凝聚、荟萃，涌现出一批文化元典，从而为后世中华文化的发展，奠定了一个义域广阔的开放性基础。这些文化元典，诸如《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》、《论语》、《老子》等，包含了后世中华文化的各种文化因子，历史地决定了中华文化发展的方向及其文化性质和特征。中华文化传统之所以成为今天人们所熟悉的面貌，中国国民性格之所以显示出大异于西方民族的特征，中华民族之所以能以独特的历史道路自立于世界民族之林，即是受惠于这批文化元典的历史奠基。

二千多年后的今天，中国又处在一个历史的转型期。传统社会向现代社会的过渡，必然要求以文化的变革为先导，为前

提，同时也作为最终巩固经济、政治变革成果的牢固根基。然而，任何一个民族的文化变革，都不可能是对先前文化传统的革除和清洗，而恰恰相反，民族文化的每次更新，都是原有文化传统精髓在更高层次上的发扬和转换，是将原有文化传统在其开端时已蕴涵着的文化意蕴在新形势下重新发现，重新唤起，并赋之以新的生命活力。惟有如此，文化才有更新，才有发展；惟有如此，文化也才有绵延不断的统绪，也才能为全体民族成员认同和承袭。大概正因为如此，传统文化的研究和清理，从80年代以来，越来越成为引人注目的热点选题。

研究和清理民族文化传统，自然应将目光投向奠定了民族文化传统基础的文化元典，它们之中包含着我们民族文化的基因，蕴藏着民族精神的范型。这一点，似乎不少文化学者都注意到了，因此，近年来出版了不少关于文化元典的通俗读本，白话、译作蔚为一时之盛。然而，民族文化的清理是一项严肃而艰巨的工作，通俗性的讲解和翻译，只是一个最必要的基础；我们还需要去深入挖掘诸文化元典的内在意蕴，特别是这些经典著作对中国文化、中国历史的发展，对中国国民性格的塑造，怎样起到了一种奠基性、支配性的作用，也都需要理个清楚；我们还需要知道我们的民族精神之来源以及民族文化传统形成、发展的来龙去脉，从而站在今天的历史高度，对民族文化的发展史，作出清醒的考察和历史的批判。但这种从历史角度考察文化元典的作用，进行文化精神寻根探源的艰巨工作，似乎还没有人做过。文化人的责任心和使命感，使我们选择了编撰“元典文化丛书”这个课题，并为丛书确定了这样的宗旨：揭示文化元典著作的内在精神，并以主要篇幅阐述这些元典著作对中国历史、中国文化、中华民族性格的全方位历

史影响，使广大读者能够在一本书中了解一种元典论著的深刻内涵，并将今天的民族精神与之联系起来，知道今人精神之来源，弄清民族文化的来龙去脉，从而更深刻地认识文化元典的历史价值，寻找文化创新的契合点。

“文化元典”是著名文化学者冯天瑜先生创制的概念。“元典”包含有始典、首典、基本之典及大典、善典、宝典等意蕴，亦即圣典、经典之义。文化元典之中应是蕴藏了民族文化的基本精神。这样的典籍并不很多。然而，从民族文化整体去考察，有蕴涵其整体精神的元典之作，如传统的“五经”、“四书”即是；而就某一种文化领域来说，又有该领域的创始之作，如兵学有宝典《孙子兵法》，医学有首创之作《黄帝内经》，神话之源《山海经》，算学之宗《九章算术》，史学的范型《史记》等等。这种某一文化领域的创始作，自然也应填于元典之列。这样，我们这套丛书初选了部分文化元典，分别考察它们对中国文化的全方位影响，以期从一个新的基点上重新认识古代典籍的文化价值。

揭示文化元典的深刻内涵，并着重阐述其全方位的历史影响，并非易事，要有较深的研究工夫；再加上要面对普通读者，又需有将学术成果通俗化的能力。因此，这套丛书的编写，对著作者提出了较高的要求：应对整个中华文化的发展道路、中华文化的基本精神有一概略的总体的认识和把握；应对以往学术界的研究状况有全面的了解，尽可能全面地认识元典著作的整体性、全方位的历史价值，并具备驾驭这些成果及将其融为一体的能力；应具备将学术成果准确而不失生动活泼地进行阐述的语言文字能力。然而，在具体写作中，在具体的学术观点上，每个作者又都享有充分的自由，他们可以对自己

著作的立意、结构和行文，进行创造性的构思和安排。因此，丛书的每一本著作，既是丛书整体中的一分子，又不失每位作者个人著作之特色。

本丛书的撰写是一项艰难的研究工作。但为了使它能拥有更广泛的读者，我们对作者提出了思辨性与通俗性、学术性与可读性相统一的要求；并力求在编写体例上、文风上照顾普通读者的需求，对一些艰涩的引文尽可能加以译述，或直接译为白话文加以征引。

现在，这套丛书开始出版了。作为一个文化人，当自身的使命感开始化作现实的时候，有一种掩饰不住的喜悦。然而，我不能不说，这套丛书所以能面世，真正对它做出了贡献的是每一位作者，而为它付出了代价的则是出版者。在当前到处都在谈论经济效益的情况下，河南大学出版社欣然承担这套很可能要赔钱的大型丛书的出版工作，表现了他们博大的胸怀和眼光以及庄严的历史责任感、使命感。

65 年前，郭沫若在研究中国古代社会时说："对于未来社会的待望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。目前虽然是'风雨如晦'之时，然而也正是我们'鸡鸣不已'的时候。"今天的中国早已不是风雨如晦的年代，然而，却处于一个历史、文化的转型期，一个社会全方位变革的时候，清理古代文化，弄清未来的方向，也是一个极为迫切的任务，我们仍需要为祖国新文化的建设鸡鸣不已。愿我们的"元典文化丛书"能为中华民族文化的发展和更新尽一点绵薄之力。

李振宏

1994 年 9 月 11 日

目　录

序 …………………………………………………… 冯天瑜（ 1 ）

“元典文化丛书”的说明 ………………… 李振宏（ 5 ）

一　《山海经》的成书及其基本构成 ………（ 1 ）

1.《山海经》的作者、成书和流传 ……………………（ 1 ）

2.《山海经》的基本构成 ……………………………（ 11 ）

二　《山海经》的神话系统及其类型 ………（ 23 ）

1.《山海经》的神话系统 ……………………………（ 23 ）

2.《山海经》的神话文化类型 ………………………（ 43 ）

三　《山海经》与中国文化 ……………………（ 74 ）

1.《山海经》对中国文化的多层次影响 ……………（ 74 ）

2.《山海经》与中国民间文化 ………………………（ 87 ）

四 《山海经》与中国文学 …………………… (137)

1.《山海经》与中国古典诗歌 …………………… (142)

2.《山海经》与中国近现代诗歌 …………………… (188)

五 《山海经》与中国宗教生活和文化哲学 …………………… (214)

1.《山海经》与中国宗教生活 …………………… (214)

2.《山海经》与中国文化哲学 …………………… (223)

附录一 《山海经》选译 …………………… (236)

西山经华山之首(236) 西次二经(242)
西次三经(245) 西次四经(252)
海外南经(256) 海外西经(259)
海外北经(262) 海外东经(265)
海内南经(268) 海内西经(270)
海内北经(273) 海内东经(276)
大荒东经(277) 大荒南经(281)
大荒西经(286) 大荒北经(292)
海内经(297)

附录二 主要参考书目 …………………… (304)

后记 …………………… (307)

一 《山海经》的成书及其基本构成

1.《山海经》的作者、成书和流传

《山海经》作为纵横上古万千年、神州千万里的文化奇书，无论从时间还是地域上讲，它都不可能是一人一时一地所能完成的。《山海经》包括《五藏山经》、《海内经》、《海外经》、《大荒经》共计18卷，各卷风格并不完全相同，述说的内容也有很大差异，显然这是一部由古人整理的相关典籍的大汇编。犹如一部宏伟的民族史诗，它主要讲述我国远古文化的发展历史，特别是异常丰富的神话传说故事，这使此书披上了一层神秘的光辉。

古人为了抬高书的身价，故意托名于远古或近世的圣贤们，从而强化书的神秘性，达到所企求的目的。后世的神怪文化是这样，《山海经》更是这样。如，刘歆（秀）在《上〈山海经〉表》中，称《山海经》“出于唐虞之际”，先铺陈出“洪水洋溢，漫

衍中国，民人失据”的艰难背景，显示大禹的丰功伟绩，而后有“禹别九州，任土作贡，而益等类物善恶，著《山海经》”的圣举。东汉时的赵晔，在《吴越春秋·越王无余外传第六》中说得更是神乎其神：禹带领益等到“名山大泽”，召其神而问之“山川脉理，金玉所有，鸟兽昆虫之类，及八方之民俗，殊国异域，土地里数”，“使益疏而记之”，所以叫《山海经》。王充在《论衡·别通篇》中也把《山海经》看做禹和益的共同作品。为《山海经》作注的晋人郭璞，同样认为是夏代的著作。

打破禹、益作者之说，后世越来越多的学者提出了新的不同见解。如，宋人朱熹在《楚辞集注·楚辞辩证》中说，《山海经》与《天问》的“问”相对，是解答《天问》之作。这样，原说为作者之禹、益就被战国时人所替代。明代胡应麟在《少室山房笔丛》中也坚持认为《山海经》是采《离骚》、《天问》之遐旨及先秦诸书之异闻而作。清代研究《山海经》成为一种热潮，如涌现出吴任臣的《山海经广注》、汪绂的《山海经存》、毕沅的《山海经新校正》、郝懿行的《山海经笺疏》和吴承志的《山海经地理今释》、陈逢衡的《山海经汇说》等一大批专著，解开了许多古谜。如，陈逢衡根据《山海经》的内容，断定其为南人“夷坚”所作，“其书留传楚人，至屈原作《天问》时，多采其说而问之”（《山海经汇说》）。近世学者论述者更众，他们基本上否定了作者为禹、益说，从《山海经》所表现的地望等内容阐述各自的见解。如，陆侃如从作品的内容与《楚辞》、《庄子》有相通处，就假定其作者为楚人。袁珂以为，禹、益虽然不是《山海经》的直接作者，但书中的主要内容则很可能是禹、益作为酋长兼巫师口述下来传至后世的（见《山海经新探》，四川社会科学院出版社1986年版，第231～240页）；此书大约是从战国初年到汉代初

年楚和巴蜀地方的人所作。吕子方以为《山海经》属南方民族作品(《中国科学史论文集·读山海经杂记》,四川人民出版社1985年版)。蒙文通更详备地说,《五臧山经》和《海外经》是楚国作品,《海内经》是蜀国作品,《大荒经》是巴国作品(《巴蜀古史论述》及《研究(山海经)的一些问题》等,《光明日报》1962年3月17日)。南人说的影响颇大,其主要依据就在于《山海经》中所反映的许多怪物,是黄河流域的作家很难创作的,尤其是《山海经》的主体部分在他们看来是以古代的巴、蜀、楚等地为"天下之中"。当然,这中间不乏偏见。

也有许多学者从地望上等内容考据《山海经》为北人说。如,茅盾、郑德坤、袁行霈等强调西部、西北部神话的丰富,断定炎黄二族自西北渐入河洛而成为《山海经》叙述的主体。徐显之则强调"伊洛入河之会被认为天下的中心"(《山海经探原》,武汉出版社1991年版)。日本学者小川琢治在《山海经篇目考》中强调《五臧山经》以洛阳为中心,为洛阳人东周时的作品。法国学者兰姆坎皮瑞(Lamcanperie)以为《五臧山经》为"商代山岳之纪事"。日本学者和田清以"玄股之国""其为人衣鱼"证为北方说。他们认为这些内容是南方人所编造不出来的,因为"鱼皮达子"是北方特有的(见《中国史论丛》,东京生活社1965年版)。

更有人说《山海经》是外国人的作品。如,法国学者马伯乐(H. Maspero)就强调《山海经》是受公元前五世纪外来的印度、伊朗等国的文化潮流刺激形成的。卫聚贤以为《山海经》是印度人"隋巢子"所作(《古史研究》二集,商务印书馆1934年版)。泛巴比伦主义的代表人物苏雪林说得更奇,她以为《山海经》为阿拉伯半岛的"地理书",由"古巴比伦人"所作,并且是

由"战国时波斯学者携来中国"的(《屈赋论丛·昆仑之谜》,台湾广东出版社1980年版)。由此可见,一部《山海经》所反映的内容实在太丰富了,令许多国外学者也以为与他们有关。

在我国历史文化发展中,巫是一个特殊的阶层。尤其在原始信仰浓郁的历史阶段,他们充当着社会政治、文化领袖。这样,他们就直接参与了全社会性的文化整理和宣传,成为指导文化建设的重要力量。对于《山海经》的作者,我们以为还是应当着重从文化的视野,特别是从神话的角度来考察才会更有意义。在这个问题上,鲁迅强调《山海经》为"古人巫书"(《中国小说史略·神话与传说》)。袁行霈强调《山经》是战国初期、中期巫祝之流根据远古以来的传说记录的一部巫觋之书,是他们"行施巫术"的底本,《海经》是秦汉间的方士书(《山海经初探》,《中华文史论丛》1979年第3辑)。游国恩(《楚辞论文选》)、何观洲(《山海经在科学上之评判及作者之时代考》)、方孝岳(《关于楚辞天问》)、程耀芳(《邹衍五德说·九洲说之源流》)等都称《山海经》为战国时期阴阳家代表人物邹衍所作;此说虽然也不能令人信服,但它说明此书有浓厚的巫的色彩。萧兵说,《山海经》很可能是东汉早期方士根据云集燕齐的各国人士所提供的见闻和原始记载编纂整理成的一部带有巫术性、传说性的"综合地理书"(见《〈山海经〉:四方民俗文化的交汇》,《山海经新探》,四川社会科学院出版社1986年版)。

关于《山海经》的成书时代与作者问题,我们从书中所羼杂的成分,如后世的一些礼仪观念,可以看出截止到晋代郭璞注释该书时,是一直处于增删状态的。其基本规模,我们觉得从书中对帝与禹的称呼等内容来看,应该初步形成于夏代,是由当时的巫们具体整理而成的。战国和汉代则进行了更大规

模也更重要的整理，当然，增删就难以避免了。这里应该强调的是，战国时代的方士们把夏商时期分散流布的各种材料进行详细整理，对于《山海经》的系统性成书具有决定性意义。从战国时代的文化氛围来看，将经过散失的有关的口传资料、图画资料、鼎文等文字资料进行搜集整理，直至汉代在民族大统一的背景下更行考订增删，这才有我们今天所见到的《山海经》底本。邹衍一类的学者们虽然各有取舍的标准，但他们都作出了非凡的贡献。此书是由汉代以前的中国知识分子整理而成的，这是毫无疑问的。《山海经》的整理，经过了夏代、商周、战国、汉代这四个阶段，甚至延续到晋代，通过刘歆、郭璞等学者的辛勤劳动，才得以保存这份珍贵的民族文化瑰宝。

《山海经》的具体成书出现在战国时代，是和我国文化体制发展变化的历史分不开的。作为这样一部具有远古时代百科全书性质的宏大的文化工程，它不会孤立地出现。在我国古代典籍中，较早提及《山海经》的是司马迁。他在《史记·大宛列传赞》中说：至于《禹本纪》、《山海经》中所记载的怪异现象，他不敢随便引说。关于它的具体成书，较早是由刘歆在《上〈山海经〉表》中提到的："出于唐虞之际"，益所"著"。王充为他补充说：禹和益共同治理洪水，禹负责治水，益负责记述怪异的现象。海外的山脉气象，没有不记下来的。靠他们所亲眼看到和听到的材料，写作完成了《山经》(《论衡·别通篇》)。但这种记述是需要有一定社会条件的。春秋之前，文化知识的流传以口授为主，甲骨、青铜器、岩石、壁画等材料上的记录都是十分有限的。进入战国初期，随着生产力的发展，竹简的出现，才有弟子记述先师的语言、行动的文化活动，如《论语》等著述活动。到战国后期，独立著书立说的风尚才流行开来，如诸子百

家的大争鸣。正是在这样的条件下，才有可能使《山海经》系统成书。有史可证，在西汉的景帝、武帝时，《海经》和《山经》是分别以地理性质的书而流传的。到汉成帝时，才有尹咸将《山经》5 篇、《海经》8 篇校定为 13 篇；到汉哀帝时，已经有 32 篇，后由刘歆进行整理，改为 18 篇。被刘歆删去的内容有许多是很珍贵的神话材料，它们被学者们称为《大荒经》和《海内经》。到晋代郭璞注《山海经》时，才将它们一并收入，使我们看到丰富而完整的内容。

《山海经》在流传过程中，应该有图画相配。比如，郭璞所注《海外南经》、《大荒北经》中有“画似仙人”、“画似猕猴”等语句，陶渊明的《读山海经》13 首（第 1 首）中有“流观山海图”句。有人讲，是因为在战国时代之后，光文字还满足不了人们的阅读需要这才出现图文相配的（见徐显之《山海经探原》）。我们认为很可能是先有古人传下来的图，之后才有后人所作的说明。因为《山海经》中，特别是在《山经》中有很多简短的句子，残缺不全，不像《海经》和《荒经》中有相对完整的情节。毕沅在《山海经新校正》中曾断言《山海经》有“古图”，“有汉（代）所传图”，甚至断言《海经》图为“禹鼎”。有学者以为此说不可信（见袁行霈《山海经初探》）。我们觉得应该从文化传统上去理解此问题。从《汉书》和《史记》中可知，《管子》、《吴孙子兵法》、《齐孙子》等著作都有或附有图制，《山海经》中有图配文是很自然的。再者，《汉书·郊祀志》曾提到大禹将“九牧”收来的金子铸成九鼎，象征九州的分野和管制，以告慰天帝。《左传·宣公三年》中也提到类似的事情。杜预注释时说，这是先让人用图画的形式描绘下天下的山川奇异景象，连同“金”一起奉献给禹。图画的绘制作为一种宗教活动的需要而形成一种文化传统，

直接影响到《山海经》图的创作。禹是神话传说中的人物，我们不必过于强调他是否真正收九牧之金以铸鼎，单从后世出土的各种鼎，就可以管窥图案在宗教文化传播中的重要作用。当然，《山海经》的原始图绘在今天已经很难见到；我们所能见到的，都是后来绘制的。如，梁代的张僧繇曾绘《山海经图》。再者，《初学记》中有引张骏《山海经图画赞》的，可知唐代前有此类图。总之，在《山海经》的具体流传中，与书文相配的图绘内容及其文化传播的价值意义，我们是不应该忽视的。

从具体的语言来看，《山海经》无论《山经》还是《海经》，都不像现在所保留的《易经》、《尚书》等典籍那样诘屈聱牙，而显得简洁、通畅，明显是战国时代的语言。特别是《海经》中的一些神话传说，具有相对完整的故事情节，其所出更晚。尽管在《山海经》中出现了一些秦汉时郡县的地名，但这并不能说明全部内容为秦汉时所写成，而只能说是秦汉间人整理时留下的痕迹。再者，《山海经》中的地名，和神话一样，我们不应该强求其真实、详备。一些学者花费很大力气去考证，恐怕意义并不是像他们所想像的那样。若我们把这部书当做我国上古时代的神话传说的著录，许多问题就迎刃而解了。当然，神话传说是历史发展曲折的反映与表现，其产生是离不开一定的社会实际存在的背景的。既然是神巫语言，真真假假，扑朔迷离，无论如何是不能作为信史看的。诚然，我们绝不是不可知论者。从《山海经》集中反映的内容看，表现夏代社会生活最为突出。关于这一问题，有位学者说得很好："不管怎样，无法改变《山海经》是夏人之作的形式和内容……"如果说《山海经》是春秋战国时代人的作品，为什么春秋战国那样一个激烈动荡，对文化有着强有力的冲击的时代，竟然见不到相关的人名、国

名、事名，而多述禹及其以前的事呢？（参见徐显之《山海经探原》）即使其中提到齐燕等字样，但据考证，齐非齐地，燕则为后人所掺杂。从《山海经》的整体来看，面目是质朴而完整的，虽然带有战国语言的痕迹而又明显不同于一般诸子著作的个性，它充分体现出“群巫”之作的“野蛮”风貌。在一些章节中，我们甚至可以欣喜地看到歌谣的音律美，如《海外北经》中的“钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风。身长千里”，显得铿锵有力，节奏分明、优美。这种现象甚为普遍。由此我们可以设想，除掉后人所加的成分外，整部《山海经》的《山经》部分是诵，而《海经》部分是有诵有唱，或者以唱为主的。这是各民族英雄史诗语句特点的普遍体现。甚至我们可以说，《海经》部分就是我国古代民族英雄史诗的融合会聚，经过整理后仍然可见这种史诗的规模与痕迹。进而我们可以继续设想，《海经》是一群巫师所唱的经卷汇编。这一点毫不奇怪，无论是西方的《伊利亚特》、《奥德赛》，还是我国至今仍在流传的《格萨尔》、《江格尔》、《玛纳斯》等英雄史诗，以及苗族的《古歌》、《创世纪》等，都有传唱的成分，是由巫的讲唱使史诗不断延续、传播开来的。这一问题我们将在其他场所作更详细的论述，此处不再赘叙。

关于《山海经》的书名，毕沅曾称“司马迁已称之，则其名久也”，但众人常忽略的是王充在《论衡·谈天篇》等处所举《山经》之名。有学者认为这是《五藏山经》的略称。前面曾提到，在一个时期内，《山经》和《海经》是分别流传的，这种情况在后世刘向刘歆父子校书时，将《五藏山经》5 篇、《海外经》4 篇、《海内经》4 篇加起来，才有此书名的。整部《山海经》的字数在流传中不断增删而发生变化，如，《山经》在郝懿行统计时是

21265字，《海外经》、《海内经》和《荒经》共13篇计9560字，合计30825字，但刘歆校书时，《山经》仅15503字，少5762字。这是否因为刘歆嫌一些字句冗杂而有意舍弃的呢？不一定是这样。刘歆所舍部分，学者们大都以为是郭璞注时所说的"此《海内经》及《大荒经》本皆在外"（即"逸在外"）的内容。《山经》是这样，《海经》等篇就更难讲了。《山海经》在《汉书·艺文志》中是13篇。在《隋书·经籍志》中则称《山海经》23卷，另有《山海经图赞》2卷和《山海经音》2卷。在《旧唐书·经籍志》中，称《山海经》18卷，另有《山海经图赞》2卷和《山海经音》2卷；《新唐书·艺文志》却称《山海经》23卷，另有《山海经图赞》2卷和《山海经音》2卷。《宋史》中只提及有《山海经赞》2卷。清代注家众多，一般学者所提为18卷。这种现象表明，在历史文化的长河中，关注这部经典者都在努力检索其中的奥秘。从这种意义上讲，《山海经》对中国文化的影响从来没有停止过；同时，我们也可以看到，在《山海经》的研究中，注入了不同时代的文化思想。研究《山海经》与中国文化的联系，我们不能不注意到这些情况。除了字数和篇目之外，更突出地表现在时人的思想直接加诸其上。如《海外南经》的首段所说的，"地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁，神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人能通其道。"据考，"太岁"首出于战国。这一段显然不是原始信仰，而是战国时代的社会观念。又如，《大荒经》和《海内经》中的"有鸾鸟自歌，凤鸟自舞。凤鸟首文曰德，翼文曰顺，膺文曰仁，背文曰义，见则天下和"，其中的德、顺、仁、义，以及《南次三经》的"有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤皇，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信"，其中的德、义、礼、仁、信，这些观

念绝不会在上古产生，明显为春秋战国后学者们的说教。这些观念的掺杂，确实影响了《山海经》的原始面目，但从另一方面讲，正是伴随着这种掺杂，才使这一经典与社会发展相结合而不至于很快散失。像《禹贡》、《穆天子传》等典籍的散佚，其原因是否与此有关很难说。当然，《山海经》也有自己的绝对优势，那就是其自身宏大的气派、丰富的内容，吸引了人们的广泛关注，才使它流传不衰。我们应该注意到，就中国文化发展的实际而言，不可能有绝对纯粹的原始典籍留存。除了像汉墓中画像石之类的文物被后人所发掘较为完整地保存外，典籍的流传总是被不断增删的。另外，像一些原始咒语，在流传中也难免有后人掺入的成分。若剔除这些，《山海经》的面目将是清新、生动的。国家大统一，民族大融合，文化在交流中迅速发展壮大。《山海经》掺杂后世思想观念是很正常的事情。

总之，《山海经》基本形成于夏代，这从文中的对禹、启和其他帝（神）不同称呼可以看出；作为书与图的记录形式，则是因为时代发展的原因，如竹简成册的出现限定《山海经》只能在春秋战国时代成书；由于文化发展和社会政治等因素，只有在汉代才出现体系相对完整的《山海经》，其中，博学多识的方士起到突出的作用从而保存下这部民族文化奇书；在晋代，郭璞收入了逸失的部分内容，使《山海经》的内容更为完善。不同时代的注释整理，融入了学者们的心血，集中表现出他们对民族文化尤其是神话学、民俗学、哲学、历史学和地理学等古代人文学科的思想智慧。

《山海经》及其各家注释阐微，是我国古代思想文化的一部分重要内容。

2.《山海经》的基本构成

《山海经》18卷，大体上分为山、海、荒三种文化体系，每一种体系又都具有相对独立的内容。即《五臧山经》为一种系统，《海外经》、《海内经》为一种系统，《大荒经》包括《海内经》(另)为一种系统。

(1)《山经》系统

《山经》包括《南山经》、《西山经》、《北山经》、《东山经》和《中山经》。其中，可以粗略统计出，有447座相连的山，有276条源于各山之中的河流，有56种神鸟，有88种神兽，有38种神鱼，有16种神虫(其他形状神奇者、怪异者未计入)，以及白玉、璋、糈和草木等祭祀物。

《山经》的地域范围，谭其骧认为，晋南、陕中、豫西地区记述得最详细最正确，其文中距离与实际相差一般不到二倍；离开这个地区越远，记述就越模糊，与实际差别越大。在他看来，《南山经》的大致范围东起今浙江舟山群岛，西至湖南西部，南至广东南海(不包括今广西、贵州、云南、海南和广东西南部高雷一带)。《西山经》的大致范围北至今宁夏盐池西北、陕西榆林东北一线，西南至甘肃鸟鼠山、青海青海湖，西北可能到达新疆的东南角(不包括罗布泊以西以北)。而《北山经》的大致范围西起今内蒙古腾格里沙漠，东抵河北中部即《山经》中所提的大河河水下游，北抵内蒙古阴山以北，北纬43°迤北一线。《东山经》的范围东抵今山东成山角，北起莱州湾，南抵安徽濉河。《中山经》的范围其西南到达四川盆地的西北边缘(见《五

藏山经的地域范围提要》,《山海经新探》)。

谭其骧先生的意见与今天的实际地望并不相合,而且不能自圆其说。既然《中山经》描述得更详细,为何自己勾画得又很粗略呢？在这一点上,徐显之先生与他的意见不同。

徐显之先生认为,《中山经》的全部区域范围相当于今天黄河中下游的中原地区,即它包括了伊洛地区、中条山地区、岷山地区、伏牛山——大别山地区、荆山——大别山地区、幕阜山地区,一共六个地区(《山海经探原》)。

伊洛地区指以洛阳为中心的伊水、洛水流域。司马迁曾说"昔三代皆出于河洛之间",就指这一地区。许多文献表明,这里是夏文化的中心。中条山地区在今山西西南部,紧连着伊洛地区,隔河(黄河)相望。这一带有传说中的"舜渔雷泽"的雷水(今山西永济县南),禹曾在安邑(今山西夏县以北)建都,也是夏文化的中心。岷山地区的范围包括岷山、大巴山、巫山一带,有着丰富的巴蜀文化内涵。究其根底,《华阳国志》称"肇于人皇",是"黄帝高阳之支庶",与夏文化有着密切的联系。伏牛山——大别山地区包括今伏牛山、桐柏山两大山脉和大别山以北,这里的桐柏山脉厉山即烈山,是炎帝族生活的地方。《山海经》中称这一地区"桑多",即农桑发达。应该说,炎帝和黄帝两族更易于在这里形成结合部。荆山——大别山地区与以上地区紧紧相连,大致范围在湖北汉水以南,东至大别山南北,是楚文化的重要集结地。幕阜山地区为长江以南湘蠡之间的洞庭、柴桑一带,多"黄金"、"玉"、"银"和"美铜",也是夏文化的重要聚集地。

在《山经》诸篇中,有一些固定的句式,如"有×焉,其状如……"有的句式较简短,有的句式较长。这些名物以草木鸟

兽鱼虫为最多，特别是鸟兽鱼虫，我们可以把它看做群山的灵魂。正是这些鸟兽鱼虫的奇形怪状和各种习性，形成《山经》的主要神话传说内容，它们至今还在流传。也正是这些瑰丽多彩的神话传说，使这些山川成为中华民族文化的“活化石”。如果我们做一简单归纳，即可看到这样一些内容：提及名称和介绍最多的是兽，有名者 36 种，作形态介绍者 88 种；其次是鸟，有名者 20 种，作形态介绍者 56 种；再次为鱼，有名者 16 种，作形态介绍者 38 种；最后是虫，有名者 16 种，作形态介绍者 10 种。另外还有未提到名称的鸟、奇鸟(兽)、怪鸟(兽)、白鸟(兽)、奇鱼、怪鱼、怪虫和怪蛇。它们中，有的是多尾，多身，多足，有的是多种物体的杂合，有的是变形，如人面的各种鸟，人首状的兽，鸟状的鱼，兽状的鱼，有鸟翼的虫或兽，等等。这些另有详述，此处略。

在《山经》中，著名的神话传说中的鸟兽鱼虫几乎都提及，如白虎、天狗、天马、人鱼、飞蛇、龙龟、白蛇、三足龟(鳖)、凤凰、三青鸟、精卫、鸾鸟、象、夔牛、玄豹、白鹿、九尾狐、蛟、虎蛟等。其中，提及次数较多的如赤鷩、鸩、尸鸠、鸜鹆、白鸟、白兽、虎、豹、马、犀、兕、牛、羊、鹿、人鱼、蛟、蛇和龟。这从一个方面表现了原始思维的基本特征。这里所提及的著名的神话传说人物与前所列举的鸟兽鱼虫相比，则要少得多。如，在《南山经》中除“鸟身龙首”、“龙身鸟首”、“龙身人面”的山神外，几乎没有别的鬼神。《西山经》中提到的“十神”皆为“人面而马身”，“七神”是“人面牛身”，“有天神焉，其状如牛，而八足二首，马尾”，有司天之九部之神及帝囿之神，“状虎身而九尾，人面而虎爪”。最典型的是西王母，其状如人，“豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜”，其神职在于“司天之厉及五残”。另如长留之山神“白帝

少昊”，“其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞”的“帝江”，泑山之神“蓐收”；从崇吾之山到翼望之山的山神“皆羊身人面”。在《北山经》中，“单狐之山”至于“隄山”的神与“管涔之山”至于“敦题之山”的神一样，都是“蛇身人面”。“太行之山”至于“无逢之山”的神有 44 个，20 个“马身人面”，14 个“彘身(猪身)而载玉”，10 个“彘身而八足蛇尾”。《东山经》中，“樕螽之山”至于“竹山”，“其神状皆人身龙首”；“空桑之山”至于“䃌山”，“其神状皆兽身人面载觡”；“尸胡之山”至于“无皋之山”，“其神状皆人身而羊角”。《中山经》中，“煇(辉)诸之山”至于“蔓渠之山”，“其神皆人面面鸟身”；“和山”的“吉神”泰逢，“其状如人面虎尾”，“好居于萯山之阳，出入有光”，其神力能“动天地气”；“鹿蹄之山”至于“玄扈之山”，“其神状皆人面兽身”；“休舆之山”至于“大騩之山”，有 16 位神“皆豕(猪)身而人面”，苦山、少室、太室三山的神“皆人面面三首”；“景山”至“琴鼓之山”，“其神状皆鸟神而人面”；“骄山”神“䵶围”，“其状如人面，羊角，虎爪”，“出入有光”；“岐山”神“涉䵶”其状“人身而方面三足”；“女几山”至于“贾超之山”，“其神状皆马身而龙首”；“首山”至于“丙山”，“其神皆龙身而人面”；“翼望之山”至于“几山”，“其神状皆彘身人首”；“夫夫之山”神“于儿”，“其状人身面身操两蛇”，“出入有光”；“洞庭山”有“帝(尧)之二女”，多怪神“状如人而蛇，左右手操蛇”；“篇遇之山”至于“荣余之山”，“其神状皆鸟身面龙首”。这些神话人物几乎都没有完整的故事，一方面是与《五臧山经》主要作为一部地理书有关，另一方面则反映出其相对朴素、原始的面目，即所谓神话学上所讲的离有文字记载的商周时期越近，所表现出的故事越少，离有文字记载的商周时期越远，故事表现的内容

越为详细的道理。

最后是祭祀的内容。其多“祠”，祭物有“白鸡”、“稻米”、“白菅”、“稷米”、“玉”以及“太牢”、“烛”、“牺牲”、“瘗”、“糈”、“狗”等。有学者认为这些祭祀行为和“见则多风雨”之类的语言一样，并不是原始的巫术表现，而是秦汉间人所加。我们认为这是有道理的，但不能一概而论。其中的祭祀礼仪和预测性言论，在一定程度上表现出原始人民的信仰特征。况且，即使是后世的祭礼，也是以原始信仰崇拜为基础而形成的。

(2)《海外经》、《海内经》系统

《尔雅·释地》：“九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海。”可知，此处“海”的概念并不是现代意义上的海洋。再者，从《海外经》和《海内经》所描述的具体内容看，“海”的概念是和“国”密切联系在一起的，即表达出一种原始信仰观念。这里的“海内”所指为国土内的范围。所以，就有与《山经》相重复的地理概念，如“昆仑”，但《海内经》的范围明显超出《山经》。应该说，这是随着社会日益发展，人们的视野不断扩大，见闻益广的结果。如，《海内经》有“蓬莱山在海中”、“桂林八树在番隅东”句，其域为“山”即陆地所环绕之内处，而《海外经》则更远，是四海之外更为辽阔的地方。但是，无论“海内”或者是“海外”，这里的“海”明显带有极为浓郁的想像成分，所以我们很难像阐释《山经》那样可以列出与实地相附的几个具体地区。究其原因，这是和文本形成的时代是分不开的，尤其是和秦汉间方士阶层所宣扬的神异观念对社会现实的冲击相联系在一起的。总的说来，“海”就是国土。它与“山”不同的是，“山”多指大致的地貌，多纵横的山脉及奔腾在山间的河流，间或有对那些藏居

山间水畔的奇木异草、神鸟怪兽以及神秘的鱼虫所作的描述。而"海"多指传说中的遥远的土地。它使我们联想起李白笔下的诗句"海客谈瀛洲","海客"的"海"应该和这里的"海"在意义上是一脉相承的。这种现象还使我们想起北京城的"海",和笔者的家乡中原农村旧时称水流相绕的"海"。北京的"海"意味着神圣、博大,像中南海、什刹海,都有此种意义。而笔者的家乡,在旧时对城郭围的水沟也称做"海","海"意味着一种狭隘的极限,是人们生活的区域边缘。这两种意义应该都是从《海经》所生发、绵延而遗存的吧。

理解《海外经》和《海内经》各篇,我们觉得关键在于从宏观上来看各篇中所描述的"国"。

《海外经》中,"国"的记述依次为:

《南经》12 国:结匈国、羽民国、讙头国(讙朱国)、厌火国、三苗国(三毛国)、载国、贯胸国、交胫国、岐舌国、三首国、周饶国(焦饶国)、长臂国。

《西经》10 国:三身国、一臂国、奇肱之国、丈夫国、巫咸国、女子国、轩辕之国、白民之国、肃慎之国、长股之国。

《北经》9 国:无膂之国、一目国、柔利国、深目国、无肠之国、聂耳之国、博父国、拘缨之国、跂踵国。

《东经》7 国:大人国、君子国、青丘国、黑齿国、玄股之国、毛民之国、劳民国。

《海内经》中,"国"的记述依次为:

《南经》9 国:伯虑国、离耳国、雕题国、北朐国、枭阳国、氐人国、匈奴国、开题之国、列人之国。

《西经》2 国:流黄酆氏之国、貊国。

《北经》6 国:犬封国(大戎国)、鬼国、林氏国、盖国、朝鲜、

射姑国。

《东经》6 国：埻端、玺㬇、大夏、竖沙、居繇、月支。

以上所列 61 国，其中《海外经》38 国，《海内经》23 国，多以貌命名。诚如有人所言，此处之国，即"民"，在形状、性情等方面表现出共同特征的氏族部落、集团。在这些人群中，发生了许多令人眼花缭乱的神话传说故事，特别是其中存在的以"昆仑"为中心的神话群，表现出中国神话的系统性特征。这里的"民"的形状和性情与《山经》中诸神的"其神状×首×身"的基本模式相比，显示出原始人民对自然、社会认识和理解的不断提高。特别是《海内经》、《海外经》诸篇中，许多神话都是自成体系，同时，各神话群中又有相互联系的内容，它体现出在"海"的意义上这一神话系统的文化个性。这些神话群成为后世文化的经典性内容，深深地影响着我国神话文化的具体发展和衍化规律。

例如，《海外南经》中有关于不死民长寿的记载，关于昆仑（虚）地区羿与凿齿战争的记载，关于在狄山"帝尧葬于阳，帝喾葬于阴"的记载，关于"南方祝融，兽身人面，乘两龙"的记载。《海外西经》中有关于"大乐之野，夏后启于此儛九代，乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜"的记载；关于"形（刑）天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞"的记载；有"女丑之尸，生而十日炙杀之"和因"畏轩辕之丘"而"不敢西射"的记载；关于在肃慎之国的雄常（雒棠）树"先入伐帝，于此取之"和"西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙"的记载。《海外北经》中有关于"钟山之神"即"烛阴"的"视为昼，暝为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风。身长千里"而"人面，蛇身，赤色"的记载；关于"禹杀相

柳，其血腥，不可以树五谷种”，和相柳“九首人面，蛇身而青”，以及“共工之台”、“众帝之台”的记载；关于“夸父与日逐走，入日，渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林”的记载；关于在务隅之山，“帝颛顼葬于阳，九嫔葬于阴”的记载，和“北方禺强，人面鸟身，珥两青蛇。践两青蛇”的记载。《海外东经》中有关于“汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝”的记载；关于“东方句芒，鸟身人面，乘两龙”的记载。

又如，《海内南经》中有关于“苍梧之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴”的记载。《海内西经》中有关于贰负与其臣危“杀窫窳”和“后稷之葬，山水环之。在氐国西”的记载，有关于“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都”的记载。此帝即黄帝。文曰：“昆仑之虚(墟)，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之。百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。”“开明”是昆仑山的守护神，其“身大类虎面九首，皆人面，东向立昆仑上”。在其周围，西有凤凰、鸾鸟，北有珠树等生长珍珠和美玉的树，和不死神树，以及戴着盾甲的凤凰和鸾鸟，东有群巫(巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相)，他们手持不死之药去救窫窳，南有长着六个脑袋的树鸟和蛟、蛇、豹等，更显出昆仑山的繁华。《海内北经》中有关于“西王母梯几而戴胜杖”的记载，她的南面有三只为她取食的青鸟，在昆仑山东北处，有各为两座、四方形的帝尧、帝喾、帝丹朱、帝舜他们的灵台的记载；有舜妻“登比氏”也叫“登北氏”生下“宵明”和“烛光”，居住在河畔大泽之中，神女的灵光能照耀方圆百里的记载，以及“蓬莱山在海中”和“大人之市在海中”，“大鲠”、“大蟹”在海中等景象的

记载。《海内东经》中有关于“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹（则雷）”的记载。

在以上所列举的神话材料中，我们可以清晰地看到，《海内经》有一个中心区域，即昆仑山，它地势险要，如，“其南渊深三百仞”，其坐北朝南，神主为西王母，她的护守神使为开明神兽，周围遍布奇花异草、神巫和尧舜等帝王的灵台。而在《海外经》中，虽然也有昆仑山地区的描述，如羿与凿齿的战争的记载，但范围明显更为扩大，神话人物也更为繁密。如祝融、夏后启、刑天、女丑、蓐收、烛阴、相柳、夸父、禹、颛顼、禺强、句芒等，熙熙攘攘。事实上，《海内经》和《海外经》在总体范围上并没有超出多少华夏族早期活动的区域。特别是各神灵之间的联系仍然是松散的，神谱的意义并不十分明确，这表明在“海”的意义上昆仑神话系统与蓬莱神话系统的趋向于“合”的态势，尽管其走向并不十分明显。

（3）《大荒经》（包括《海内经》）系统

《大荒经》（包括《海内经》1篇）在内容上是相对独立于前面所举的《山经》和《海内经》、《海外经》各篇的。在这一点上，以往许多学者总是误把《荒经》看做是《海经》中所掺杂的。《大荒经》中保存的神话最为丰富，也最为系统。其最突出的地方就是它展示出一个以“帝俊”为中心的神话世界，而不像《海内经》和《海外经》那样以“昆仑”为中心。毕沅在《山海经新校正·篇目考》中这样解释道：《山经》和《海内经》、《海外经》是禹、益所作，《大荒经》为禹、益之后人所作。他还说，这是刘歆所增。郭璞注释整理《山海经》时早已提到，《大荒经》是刘歆进上《山海经》之外的部分。郝懿行在《山海经笺疏》中，根据其次

序的不同、校书款识的不同，认为《大荒经》非刘歆所增，也非其进上的《山海经》之内，而是刘歆之后为了诠释《海内经》和《海外经》而撰写的文字。近人袁行霈则认为《大荒经》既非刘歆所增，也非后人诠释之文，而是本来就"杂在海外、内经中"的文字，同《海内经》、《海外经》一样，是"秦或西汉初年的作品"。他说："所谓大荒，指的就是海外，并不是在海外之外另有一个地域叫大荒。"（《山海经初探》，《中华文史论丛》1979年第3辑）事实上我们不必这样强究"大荒"在"海外之外"的意义，"荒"和"山"、"海"是三种不同意义的概念，《大荒经》在内容上和《山经》、《海经》既有联系又具有相对独立性，是又一个以"帝俊"为中心的神性体系。同时，它也不是对其他文本的补充或诠释。即使是《海经》，内与外标志着它们在形式上是分开的，但在内容上尤其是神话所发生的区域范围上却并没有十分明显的区别。如《海外经》中有"帝尧"、"帝喾"、"轩辕之丘"和"昆仑"的记述，《海内经》中同样有记述，只不过《海内经》的"昆仑"中心地位更突出而已。而在《大荒经》中，帝俊的中心是非常突出的，动辄有"日月所出入处"的描述，应该说，这是和帝俊的角色即神性神职所分不开的，更是其他文本所不能比拟的个性所在。当然，其形成时期也不尽相同。

《大荒经》中关于以帝俊为中心的内容主要表现在这些方面：

《大荒东经》中载："有中容之国。帝俊生中容，中容人食兽、木实，使四鸟：豹、虎、熊、罴。""有司幽之国。帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思士，不妻；思女，不夫。食黍，食兽，是使四鸟。""有白民之国。帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。""有黑齿之国。帝俊生黑齿，姜姓，

黍食，使四鸟。”

《大荒南经》中载：“大荒之中，有不庭之山，荣水穷焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。”“有襄山。又有重阴之山。有人食兽，曰季厘。帝俊生季厘，故曰季厘之国。有缗渊。少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。有水四方，名曰俊坛。”“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”

《大荒西经》中载：“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。”

《大荒北经》中载：“东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山……丘方员三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。”

在《海内经》中，帝俊的神话传说异常丰富，如：“帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。”“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”“帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。”“帝俊有子八人，是始为歌舞。”“帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。”

在《大荒经》和《海内经》中，帝俊庞大的家族十分显赫，中容、晏龙、帝鸿、黑齿、三生之国、十日、十二月、季厘、后稷、禺号、三身、八子（为歌舞）都是其家族的成员，更不用说旁系了。在这样一个家族中，帝俊的地位是崇高的，所以，就连黄帝那样著名的神人在这里也不得不退“位”。在帝俊神话系统中心世界里，日月的出入处，如大言山、合虚山、明星山、鞠陵于天山、东极山、离瞀山、孽摇頵羝山上的扶木、猗天苏门山、壑明

俊疾山、甘渊、方山上的柜格之松青树、丰沮玉门山、鏖鏊钜山、常阳之山、大荒之山、龙山等场所，形成了无比辉煌的神话氛围，衬托出帝俊的神话典型形象。

再者，从与此相连的神话系统中，我们可以清楚地看到黄帝家族和颛顼家族的非凡影响。另外诸如禹神话群、共工神话群、蚩尤神话群、夸父神话群，也都有丰富的内容。其他像所提及的西王母、炎帝、女娲、应龙、女魃、王亥、后稷、羲和、常羲、祝融、禺号、尧、舜、喾、烛龙、赣巨人、羿等神话人物和各种神秘色彩浓郁的山川草木、鸟兽鱼虫，都比《山经》和《海内经》、《海外经》中的要完整、生动。这种局面与帝俊中心相对比，体现出我国古代神话的交融性、丰富性、系统性并存的特征。有人认为，形成帝俊中心的原因在于殷人崇拜观念对神话的渗透，应该说这是有道理的。但是，正因如此，《大荒经》和《海内经》(另)才形成自己的系统特征面有别于《山经》系统和《海内经》、《海外经》系统。也就是说，《大荒经》系统的形成，有着自己独特的历史文化背景，因而，在我国古典神话世界中，它占据着独特的位置，包容着更丰富的价值和意义。特别是从《山经》到《海经》再到《荒经》，神话面目越来越清晰，系统性越来越完整，这种现象更值得我们重视。

二 《山海经》的神话系统及其类型

1.《山海经》的神话系统

所谓神话，一般指原始先民对自然和社会所表现出的形象的认识。神话形象不但包括以帝王、英雄、圣贤、妖魔、怪异形象出现的神人，而且包括各种奇异的鸟兽鱼虫，和具有神秘色彩的草木山石。《山海经》的神话系统中，影响最大的是神人。特别是在《海内经》、《海外经》和《大荒经》诸篇中，神性家族构成了神话中的核心内容，成为全书中最有光彩的一部分。但我们也不可忽视那些以鸟兽鱼虫、草木山石面目所出现的神话内容。作为神人存在和活动的基本背景，这些内容是整个神话系统不可分割的"基础"。

《山海经》中的神人众多，其有名者，如黄帝、炎帝、羲和、颛顼、尧、舜、鲧、禹、西王母、刑天、共工、应龙、蚩尤、相柳、女娲、精卫、帝俊等；其无名者，如各山之神。神人的形状、活动，

构成了我国古典神话系统的基本内容。其中的一些片断，被渲染成后世文学中天地变化的大事件，深深烙印在我们民族的心灵上。如果我们把所有记述这些神人及其相关活动、场所的内容概称为神话群，那么，我们就不难发现，在这部书中拥有许多光彩照人的神话群，它们不同程度地分布在崇山峻岭和江河海湖间，映射出我们民族昨天的辉煌和艰辛。兹分述之。

首先是“帝”神话群。

这里的帝，身份很明朗，姓名却很模糊，他可以是天帝，也可以是人间的帝王，但更多的是天帝，统摄天地之间的万事万物。后世学者总是要把这些帝与具体的神话人物联系在一起，不无牵强附会之处。我们说，在黄帝、炎帝、帝俊等神话中的帝王之外，确实是存在着一个帝系神话群的。而且，在这个帝系神话群中，帝也绝对不止一个。在这里，为了行文方便，我们姑且把所有的帝都列入一个帝的名下。帝神颇多，例如，《西山经》载：“又西三百五十里，曰天帝之山，上多棕枏，下多菅蕙。有兽焉，其状如狗，名曰溪边，席其皮者不蛊。有鸟焉，其状如鹑，黑文而赤翁，名曰栎，食之已痔。有草焉，其状如葵，其臭如蘼芜，名曰杜衡，可以走马，食之已瘿。”“西次三经之首，曰崇吾之山，在河之南，北望冢遂，南望䍃之泽，西望帝之搏兽之丘，东望蠕渊。”“又西北四百二十里，曰钟山。其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰䍃崖。”“又西三百二十里，曰槐江之山。丘时之水出焉，而北流注于泑水。其中多蠃母，其上多青雄黄，多藏琅玕、黄金、玉，其阳多丹粟。其阴多采黄金银。实惟帝之平圃，神英招司之，其状马身而人面，虎文而鸟翼，徇于四海，其音如榴。”“西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状

虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时……有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。”

又如，《中山经》载：“又东十里，曰青要之山，实惟帝之密都。北望河曲，是多驾鸟。南望墠渚，禹父之所化，是多仆累、蒲卢。”“中次七经苦山之首，曰休與之山。其上有石焉，名曰帝台之棋，五色而文，其状如鹑卵，帝台之石，所以祷百神者也，服之不蛊。”“东三百里，曰鼓钟之山，帝台之所以觞百神也。”“又东二百里，曰姑媱之山。帝女死焉，其名曰女尸，化为䔄草……服之媚于人。”“又东南五十里，曰高前之山。其上有水焉，甚寒而清，帝台之浆也，饮之者不心痛。”“又东南三十里，曰毕山。帝苑之水出焉，东北流注于视，其中多水玉，多蛟。”“又东五十五里，曰宣山。沦水出焉，东南流注于视水，其中多蛟。其上有桑焉，大五十尺，其枝四衢，其叶大尺余，赤理黄华青柎，名曰帝女之桑。”“又东南一百二十里，曰洞庭之山，其上多黄金，其下多银铁，其木多柤梨橘櫾，其草多葌、蘪芜、芍药、芎䓖。帝之二女居之，是常游于江渊。”

在《山经》中，帝的出现集中在《西山经》和《中山经》里。而一般学者以为，《西山经》和《中山经》的地域范围大致在陕西、甘肃、青海、宁夏、新疆东部和河南、山西一带。这说明一个问题，河洛为“三代”之居绝不是偶然的。帝的影响在这一带频繁出现，标志着《山海经》的神话中心之所在。

《海外南经》中载：“有神人二八，连臂，为帝司夜于此野。在羽民东。其为人小颊赤肩。尽十六人。”

《海外西经》载：“刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。”

《海外东经》载：“帝命竖亥步，自东极至于西极，五亿十选

九千八百步。竖亥右手把算，左手指青丘北。”

《海内西经》载：“贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳。帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木。”“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。”

《大荒南经》载：“有巫山者，西有黄鸟。帝药，八斋。黄鸟于巫山，司此玄蛇。”

《大荒北经》载：“共工臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所歍所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷；其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。在昆仑之北。”

《海内经》载：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”

在以上的材料中，我们可以看到“天帝之山”景色的绚丽多彩，“帝之平圃”的富丽堂皇，“帝之下都（昆仑之虚）”的巍峨壮观，以及“帝”在杀戮众神、与刑天争神、桎梏逆神中的战斗激烈，和“帝台”前“觞百神”的盛大场面，“帝台之浆”的神奇药效，以及“帝女之桑”的高大，帝女的命运，神使守卫所衬托出的威严。天帝的职能集中体现在使世界保持安宁，不仅他是这样，黄帝、炎帝和其他人间的帝王都如此。他们的征杀，在事实上反映出远古的部落、氏族间的不断争斗，中华民族迈上民族统一的漫长的征程。当然，这里的帝更多的属于远古人民的想像，是将他们理想化、典型化了。

其次是黄帝神话群。

黄帝神话群包含着这样一些内容，一是黄帝神谱，由“黄帝生×”的句式作为标志，组成庞大的“黄帝家族”；二是与黄帝发生联系的群神，表现出黄帝与其他部落的战争等重大事件；三是黄帝的个人行为对世界的影响，以及在黄帝的生存环境中直接表现出的物产和各种自然景观等神话现象。

黄帝家族在我国神话体系中占据着很特殊的地位。司马迁描述历史国家的形成就是从黄帝开始的，后世也多以黄帝为中华民族的创立者。在《山海经》中，集中体现黄帝家族谱系即神谱的主要有《大荒经》和《海内经》的一些篇章。如：

《大荒东经》载：“东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。黄帝生禺虢，禺虢生禺京。禺京处北海，禺虢处东海，是惟海神。”

《大荒西经》载：“有北狄之国。黄帝之孙曰始均，始均生北狄。”

《大荒北经》载：“大荒之中，有山名曰融父山，顺水入焉。有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。”

《海内经》载：“流沙之东，黑水之西，有朝云之国、司彘之国。黄帝妻雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流。韩流擢首、谨耳、人面、豕喙、麟身、渠股、豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。”“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。”

由此可知，黄帝的嫡系血统有禺虢、始均、苗龙、昌意、骆明等，继续推算，颛顼家族、鲧禹家族、犬戎家族、北狄之国和禺京海神家族都可列为黄帝族系之内。

与黄帝族发生联系的有夔、蚩尤。如：

《大荒东经》载：“东海中有流波山，入海七千里。其上有

兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。”

《大荒北经》载：“有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”

夔是一个具有坚强力量的部落，却被黄帝所击败。这里的“以其皮为鼓”、“以威天下”背后，隐含着一场可能是异常残酷的战争。而在与蚩尤的作战中，黄帝的队伍就显得更加壮大，如应龙、天女魃等神，应该说是黄帝族战斗力量的一部分，是神使，或者是归附来效命的氏族部落集团。值得一提的是，著名的阪泉之战却没有在这里提及，以下还有类似的情况，如“女娲之肠”没有女娲造人、补天的提及，这些现象显示出《山海经》神话材料的庞杂、散乱，也显示出其质朴的本色。当然，问题也可能更复杂。如果我们以此对照于《史记》和后世更多的关于黄帝的典籍，我们会在黄帝神话的衍变即历史发展的嬗变中发现许多值得我们进一步思索的重要内容。

黄帝的个人行为主要表现在《西山经》里。如《西次三经》载：“又西北四百二十里，曰峚山，其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉。是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。黄帝乃取峚山之玉荣，而投之钟山之阳。”“又西三百五十里，曰天山，多金玉，有青雄黄。英水出焉，而西南流注于汤谷。有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，

实为帝江也。”

黄帝以玉为饮食，取“峚山之玉荣，而投之钟山之阳”。作为天山英水神，其有着特殊的形状，而且“识歌舞”(毕沅、杜预等人认为帝江即帝鸿，帝鸿即黄帝)。这里，黄帝的神话性格更显得丰富而突出。

与黄帝相关的“轩辕之丘”、“轩辕之山”、“轩辕之台”、“轩辕之国”、“建木”，同样是黄帝神话群的重要内容。如：

关于“轩辕之丘”，《西次三经》载：“又西四百八十里，曰轩辕之丘，无草木。洵水出焉，南流注于黑水，其中多丹粟，多青雄黄。”

关于“轩辕之山”，《北次三经》载：“又东北二百里，曰轩辕之山，其上多铜，其下多竹。有鸟焉，其状如枭而白首，其名曰黄鸟，其鸣自詨，食之不妒。”

关于“轩辕之台”，《大荒西经》载：“有轩辕之台，射者不敢西向射，畏轩辕之台。”

关于“轩辕之国”，《大荒西经》载：“有轩辕之国。江山之南栖为吉。不寿者乃八百岁。”

关于“建木”，《海内南经》载：“有木，其状如牛，引之有皮，若缨、黄蛇。其叶如罗，其实如栾，其木若蓲，其名曰建木。在窫窳西弱水上。”《海内经》载：“有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大皞爰过，黄帝所为。”

黄帝不但是一个伟大的神界领袖，而且是一个卓越的人间帝王。在他的身上，集中了我国古代神话人物的典型形状、性情、职能；在他的周围，神奇的山川草木鸟兽鱼虫，都呈现出独特的光辉。他不但平息了蚩尤那样的乱贼，使国家得到安

宁，而且建造了高大的建木神树，使天界和人间得到沟通。他有着奇异的形状，以玉为饮食，不但是一位威震四方的战神，而且是一位识歌舞的文化大神，更重要的是他生养了一大批群神，诸如禺猇那样的海神，颛顼和鲧、禹等人间的帝王和英雄。可以说，在我国神话系统中，没有任何神话典型能与黄帝神话群相媲美。这就难怪“百家言黄帝”！特别是他领导的国土上，人民长寿，年龄短者也有八百岁。《大荒东经》提到“帝俊生帝鸿”，若如毕沅和杜预所言，帝鸿（帝江）即黄帝，那么，这个神性家族就更加庞大。黄帝神话群的形成，表明我国古典神话与原始思维的密切联系及我国神话结构的基本特色。

关于帝俊神话系统，我们在前面论及《山海经》的基本系统部分时已详述，此处省略。

次于黄帝神话群的庞大景观者，这里可推颛顼神话群。颛顼在我国神话系统中也占据着十分重要的地位，直接影响着我国神话的基本内容和发展变化。在《山海经》中，关于颛顼的神话内容集中体现在《海外北经》、《大荒经》和《海内经》中。如：

《海外北经》载：“务隅之山，帝颛顼葬于阳，九嫔葬于阴。一曰爰有熊、罴、文虎、离朱、鸱久、视肉。”

《大荒东经》载：“东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟。”

《大荒南经》载：“又有成山，甘水穷焉。有季禺之国，颛顼之子，食黍。”“有国曰颛顼，生伯服，食黍。”

《大荒西经》载：“有国名淑士，颛顼之子。”“有芒山。有桂山。有榣山，其上有人，号曰太子长琴。颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，是处榣山，始作乐风。”“大荒之中，有山

名曰日月山，天枢也。吴姖天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头山，名曰嘘。颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”“有池，名孟翼之攻颛顼之池。”“大荒之中，有山，名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是颛顼之子，三面一臂，三面之人不死。是谓大荒之野。”“有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天及大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。”

《大荒北经》载：“东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫔葬焉。爰有鸱久、文贝、离俞、鸾鸟、皇鸟、大物、小物。有青鸟、琅鸟、玄鸟、黄鸟、虎、豹、熊、罴、黄蛇、视肉、璿瑰、瑶碧，皆出卫于山。丘方员三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。竹南有赤泽水，名曰封渊。有三桑无枝。丘西有沈渊，颛顼所浴。”“有叔歜国，颛顼之子，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。有黑虫如熊状，名曰猎猎。”“西北海外，流沙之东，有国曰中輻，颛顼之子，食黍。”“西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头，驩头生苗民，苗民厘姓，食肉。”

《海内经》载：“流沙之东，黑水之西，有朝云之国、司彘之国。黄帝妻雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流。韩流……取淖子曰阿女，生帝颛顼。”

关于颛顼的神话传说，在历史的发展中明显少于黄帝族系。但不可否认的是，颛顼在我国神话系统中是一个承前启后、继往开来式的神话人物。从以上材料中，我们可以看到颛顼为黄帝之后，属昌意之孙。他在年幼时，曾被少昊抚养，在东海之外的大峡谷中扔过他玩的琴瑟，还曾在附禺山西侧的深渊中洗过澡。最后，他就葬在附禺山，有九位嫔妃伴他在这里

长眠。他有巫的色彩，如化为鱼妇的一段描述，这在我国原始神话中具有一定代表性。更重要的是他生化出了许多子民，如“季禺之国”、“伯服”、“淑士”、“老童（延及祝融、长琴一系及重及黎一系）”、“三面之人”、“叔歜国”、“中辐”、“驩头（生苗民）”等。其中有不少族“食黍”，这是农耕文化在颛顼神话群中的反映。值得注意的是，在颛顼族系中，祝融是老童即颛顼之子所生，与《海内经》中“炎帝之妻，赤水之子听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融”相比，它使我们思索这样一个问题：祝融为炎帝之后，也为颛顼之后，而颛顼为黄帝之后，这种以祝融为交叉点的炎帝、黄帝两大族系是如何发生相互交融的联系呢？

与帝系神话群、黄帝神话群、帝俊神话群和颛顼神话群相比，《山海经》中有广大影响的神话群，我们还可以列举出禹神话群。

在某种程度上讲，禹神话群的出现和形成在我国神话发展史上意味着一种古典系统的终结。也就是说，从神话本身所包含的层次上来看，黄帝神话系统的出现，意味着我国神话体系的高度完善，而禹神话群则宣告了我国神话时代的结束。当然，这是历史发展的必然——殷商文明以文字为主要载体，无情地揭示出史前时期的最后一页，而掀开“有史”文明的第一章。这样，禹神话群就理所当然地标志着中国古典神话的最后一次辉煌。

禹神话群的范围限定在这样一个环境中：鲧神话成为其序幕，夏启神话则作为其结尾，中间包含着对禹——治水英雄与人间帝王身份的合一——的各种活动的述说。他们三代人在神话中的体现，我们应看做是一个不可分割的整体。这也是

我国神话系统的一个重要特色。

鲧的出现，是一个悲剧英雄的神话性格的具体展现。《海内经》言："黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。""禹、鲧是始布土，均定九州。"而后详述："洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。"在《中次三经》中提到"青要之山，实惟帝之密都……南望墠渚，禹父之所化"。《大荒北经》中说："有榆山。有鲧攻程州之山。"由此我们可以看到，鲧属黄帝族系，其"布土"、"窃帝之息壤"等活动都是为了"治水"。应该说，其中蕴涵着著名的神话类型之一的洪水神话。为了禹的治水事业得到成功，鲧被祝融杀于羽郊。鲧同样是一个英雄，尽管他是一个悲剧英雄；他为禹的治水事业积累了可贵的经验，如"布土"，就被后世推为筑城的先驱，蕴涵着创造神话的许多重要内容。禹继承了父业，经过艰苦卓绝的奋斗，终于使洪水平息下来，实现了父愿，从而也使曾在一个时代占据重要位置的洪水神话、禅让的政治神话都宣告结束。

直接描写禹的神话内容，除了《海内经》所述的"布土"、"均定九州"和《中次三经》中所述的"青要之山"作为"帝之密都"是鲧所化之外，他的身世、业绩等内容在《海外》诸经和《大荒》诸经中都得到了详细的反映。其中我们可以看到征杀在禹神话系统中占据着突出位置，这表明禹族系在征服四野部落中经历了许多艰苦卓绝的搏杀，最后的治水成功在事实上标志着他对其他部落征伐的胜利。他杀的并不是某一个具体的神人，而是具体的部落氏族。这一点上，在许多神话与史实的联系中都普遍地表现出来。当然，禹神话与其他神话所不同的内容主要就在于，禹不但是一个治水英雄，而且是一位功勋卓

著的部落首领、神坛领袖，还是一位识天辨地的文化英雄。从《山海经》中，我们可以相当清晰地看到这些内容。其相关的内容如下：

《海外北经》载："共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽溪。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台。""禹所积石之山在其东，河水所入。"

《海外东经》载："帝令竖亥步……竖亥右手把算，左手指青丘北。一曰禹令竖亥。"

《大荒南经》载："大荒之中，有山名死涂之山，青山穷焉。有云雨之山，有木名曰栾。禹攻云雨。有赤石焉生栾，黄本，赤枝，青叶，群帝焉取药。"

《大荒西经》载："西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周负子，有两黄兽守之。有水曰寒暑之水。水西有湿山，水东有幕山。有禹攻共工国山。"

《大荒北经》载："大荒之中，有山名曰先槛大逢之山，河济所入，海北注焉。其西有山，名曰禹所积石。""有毛民之国，依姓，食黍，使四鸟。禹生均国，均国生役采，役采生修鞈，修鞈杀绰人。帝念之，潜为之国，是此毛民。""共工臣名相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所歍所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷；其地多水。不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。在昆仑之北。"

这里的禹神话群包含这样几种内容：杀相柳（即相繇），积石，令竖亥测地，攻共工国、云雨等山，生均国，等。除了湮水即治理洪水的伟大业绩外，这些内容构成禹神话群的存在氛围。

诸如后世衍生的娶涂山氏女，杀无支祁，索(锁)蛟，三过家门而不入，化能(熊)，会诸侯于会稽山，杀防风氏等传说，我们可以看到禹神话发展嬗变的轨迹及它与原始先民理想的有机联系。禹神话的道德品格即献身治水事业的伟大精神，成为整个大禹神话传说的核心；而在《山海经》中，禹的形象更重要的是作为神界的领袖、人间的帝王和英雄出现的，应该说，这才是它最为原始的面目。以此与《史记》等作品中关于禹神话的具体描述相联系，我们可以更清楚地看到我国古代神话对整个中国文化发展的具体的影响作用。关于这个问题，将在别处详述。

启在《山海经》中的地位与称呼颇特殊，明显地有别于他人，即称为"夏后启"。他和禹的血缘关系，《山海经》中并没有明确交代，但我们从相关的文献中可以看到这些内容。启的出现，在历史发展中是以结束尧、舜、禹相沿的禅让制而作为神话时代分水岭的。在一些神话传说中，启是禹的儿子，生于石阙，即涂山氏女弃禹而走，禹唤"还我子"所得。还有一些传说中讲，启荒淫无道，背离了大禹，如何如何。而在《山海经》中，启即开，是著名的文化大神。如，《大荒西经》载："西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下。"《海外西经》载："大乐之野，夏后启于此儛九代，乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜。在大运山北。一曰大遗之野。"之外还有关于"夏后启之臣"孟涂"司神于巴"的记述。辉煌、壮丽的启神话，在这里却处于支离破碎的状态，这究竟是何原因呢？

现代科学中有全息学说，以此来解释、分析我国古代神话群落是很有意义的。全息的一般意义为，从事物的一个极小部

分可以看到整体的存在状态。禹神话群在我国远古文化发展中代表着神话的终结时代。这一时期的科学技术、文化、社会政治等内容已经相当完备，给我们传递出许多关于神话时代必然结束的信息。《诗经》等文献中盛赞"普天之下，惟禹之功"的意义，正在于禹神话群所传达的神话末世的最后一次辉煌景观在原始先民的记忆中所留下的烙印，以及他们对这位最后一位神话英雄的无限推崇、景仰。以鲧为端，以启为尾，显现出禹神话群的蔚为壮观的景象。更为重要的是，整个《山海经》中，禹的称呼没有像其他神人那样被尊称为帝，这从一个方面说明禹神话的产生时代与整个《山海经》的形成时期的复杂联系。所以，刘歆、杨慎、郝懿行等学者都认为这部神话经典始于夏代。运用全息学说观察禹神话群，使我们得出了上述的结论。

《山海经》的神话中心，在整体看来是以黄帝家族为核心内容的。在我国古代典籍中，存在着尊崇黄帝的历史传统，这里，已经很明显地存在着。炎帝族曾经是与黄帝族相抗衡的又一大部落，而在这里全退居于一种相对隐没的状态。这从另一个方面也说明炎帝族为黄帝族吞并后的压抑情状。相似的神话现象还有很多，如蚩尤、刑天、祝融、夔、相柳(相繇)等群神。这种现象我们同样不能忽视其存在的价值和意义。

与帝神话群，帝俊神话群，黄帝神话群，颛顼神话群，禹神话群相对存在的古典神话群在《山海经》中还有尧、舜、喾、丹朱神话群，西王母神话群，昆仑神话群，共工神话群，蚩尤神话群，以及夸父神话、精卫神话、禺强神话、烛龙神话、祝融神话、相柳神话、刑天神话、应龙神话、蓐收神话、句芒神话、羲和神话、帝女神话、羿神话、日月神话，各山山神神话，以及曾经辉

煌而在此褪色的炎帝神话、伏羲神话、女娲神话，更不用说那些神奇的山川草木和鸟兽鱼虫诸神了。在这里，我们可以看到神话中如潮水般汹涌澎湃而来的生命形象群体。我们如何能断言我们中国无神话或少神话呢？

帝尧、帝舜、帝喾、帝丹朱，他们在《山海经》中常常是连在一起的。如，在一些地方提到"帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台各二台，台四方"之类的内容。这里的台即神台，和共工之台的意义一样，是典型的灵魂崇拜，也可以称为灵台，它直接影响着后世的民间信仰的祭祀形式与行为。其意义将另文叙述。

昆仑崇拜在《山海经》的神话系统中具有非常特殊的意义。它不像上述的帝尧、帝舜、帝丹朱、帝喾等帝神的台那样令人畏惧"不敢向射"，而是作为一个巨大的神话载体，包容着我国古典神话的基本内容。这里，我们可以把这种现象称之为昆仑神话群。

昆仑神话群包括"昆仑丘"、"昆仑虚"和"昆仑渊"等。

《西次三经》载："……昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。有鸟焉，其状如蜂，大如鸳鸯，名曰钦原，蠚鸟兽则死，蠚木则枯。有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺。有草焉，名曰蓑草，其状如葵，其味如葱，食之已劳。河水出焉，而南流注于无达。赤水出焉，而东南流注于氾天之水。洋水出焉，而西南流注于丑涂之水。黑水出焉，而西流注于大杅。是多怪鸟兽。"

"……钟山。其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦鸡杀葆

江于昆仑之阳……”

“……槐江之山……实惟帝之平圃，神英招司之，其状马身而人面，虎文面鸟翼，徇于四海，其音如榴。南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。”

《北山经》载：“又北三百二十里，曰敦薨之山，其上多棕枏，其下多茈草。敦薨之水出焉，而西流注于泑泽。出于昆仑之东北隅，实惟河原。”

《海外南经》载：“昆仑虚在其东，虚四方。一曰在岐舌东，为虚四方。”“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。在昆仑虚东。”

《海内西经》载：“流沙出钟山，西行又南行昆仑之虚，西南入海，黑水之山。”“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。”“昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。”

《海内北经》载：“西王母梯几而戴胜杖。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”“帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，各二台，台四方，在昆仑东北。”“蟜，其为人虎文，胫有脊。在穷奇东。一曰状如人，昆仑虚北所有。”“昆仑虚南所，有氾林方三百里。”

《海内东经》载：“国在流沙中者埻端、玺㬇，在昆仑虚东南。”“西胡白玉山在大夏东，苍梧在白玉山西南，皆在流沙西，昆仑虚东南。昆仑山在西胡西。皆在西北。”

《大荒西经》载：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白，

处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”

所谓昆仑，《尔雅》中有“三成为昆仑丘”之语，毕沅注道：“是昆仑者，高山皆得名之。”在《水经注》中也有“东海方丈，亦有昆仑之称”的释义。昆仑山在我国神话传说中的意义应该是指其崇高、神圣的一面，而非实指，在《山海经》中也应当是这样。在《西次三经》中，称其“西南四百里”，指明为“帝之下都”。显然，若我们一定要找出其具体位置，那将是徒劳的。因为这是一座瑰丽而险奇的神话山，集中表现出原始先民对天帝生存环境的神奇的想像。昆仑景观是东方文化中的奥林匹斯山，神人们在这里上下，演绎了许多动人的神话故事。所以，直到今天，我们还习惯于把我们的国家保障力量——人民军队称为“昆仑”，它是神话中神圣、崇高、坚强有力的意义喻指。

昆仑山上的神话内容异常丰富，有“虎身而九尾，人面而虎爪”，“司天之九部及帝之圃时”的陆吾，有“人面虎身，有文有尾皆白”的山神，有“戴胜，虎齿，有豹尾，穴处”的西王母，还有“身大类虎而九首”的守护神开明兽。昆仑有崇山峻岭，也有“方八百里，高万仞”的神台，同样，又有深百仞的深渊。在这座神奇的山中，有高大的“木禾”，奔腾向四面八方的长河源头，有食人的土蝼，像鸳鸯一样大的蜂鸟钦原，为天帝服侍的鹑鸟，有黄色的花朵、红色的果实，“其味如李而无核”的沙棠，“食之已劳”的外表如葵味道如葱的神草蓍草。这里有钦鸡杀葆江、羿射杀凿齿的战争，有帝尧、帝喾、帝丹朱、帝舜的神台。尤其是开明神兽作为昆仑守护神，它的周围更加绚丽。它有着九个脑袋，如虎的身躯，伫立在昆仑山上，面向东方。它的四周，东面有成群的巫，正操作着以不死之药救治神人的“仙

术”，西边是头上头下胸前都佩戴着蛇的凤凰和鸾鸟；南边有很多神奇的兽和树木，诸如有六个脑袋的树鸟，像蛇的身躯而生出四只脚的蛟及长尾猿；北边则有许多生长珍珠、美玉的神树，生长不死之药的灵树，结出果实的稻子树，高大的柏树，以及那些头上戴着盾的凤鸟和鸾鸟。这样令人眼花缭乱的昆仑盛景，却被一些学者视而不见，认识不到其丰富的神话意蕴。

昆仑山女神西王母的存在，在我国古典神话系统中是一个很典型的现象。我们可以将她的形象与帝俊、黄帝、颛顼、禹和尧、舜、喾、丹朱等帝王神相比照，与炎帝、伏羲那些隐没的帝王相比照，与共工、蚩尤、刑天、羿、祝融这些英雄神相比照，也可以与女娲、帝女、舜妻、羲和、精卫等神女相比照，从中看出她的独立性和突出性。在她的身上，我们可以看到远古部落的酋长与神话女王双重身份的融合的痕迹。在一定程度上，我们可以把她看做是昆仑山的灵魂。

《西次三经》载：“又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，见则其国大穰。有鸟焉，其状如翟而赤，名曰胜遇，是食鱼，其音如录，见则其国大水。”

《海内北经》载：“西王母梯几而戴胜杖。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”

《大荒西经》载：“西有王母之山、壑山、海山。”“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾。皆白，处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”

郭璞对西王母居处不一如此解释道："西王母虽以昆仑之宫，亦自有离宫别窟，不专住一山也。故记事者各举所见而言之。"(《山海经传》)其实，这是神话流传中的普遍现象，即变异。玉山，昆仑山，王母山，都是神话中王母的居处。西王母的形象主体是"戴胜"、"虎身"("虎齿")，与《西次三经》中的具"虎身"、"虎爪"的陆吾相似，一个是"司天之厉及五残"，一个是"司天之九部及帝之囿时"。在他们的周围都有神异的生命，如一个周围有一出现即使国家丰收的吉祥神兽"狡"，一出现即使国家发生大水灾的凶恶神鸟"胜遇"；一个周围有食人的神兽"土蝼"，能蠚死鸟兽和树木的神鸟"钦原"，以及御水神木沙棠、疗饥的神草蓑草。神兽和神鸟都是他们的神使。这表现出更为原始的神话情结(complex)，用神使统慑神界，显现出西王母神话的质朴特色。这是其他神话所不具备的内容和意义。

《山海经》神话中天帝、帝俊、黄帝、颛顼和禹构成了一个庞大的神性家族，在血脉上我们可以把他们看做一体。西王母为主体内容的昆仑神话是又一个体系。而在其中若隐若现的炎帝、伏羲、女娲则很明显是属于另外的体系。包括一些山神在内，我们可以从宏观上把他们看做"四大家族"。这"四大家族"在神话中因为不同的历史文化背景而具有不同的地位和意义。也就是说，整个《山海经》神话系统，是以黄帝家族(包括帝、帝俊、颛顼、禹，以及尧、舜、喾、丹朱等神话形象)为主体，展示其生存状态和行为方式的。作者们着力推崇的也是这一家族，同时，自觉或不自觉地在排斥其他神性家族。特别是炎帝家族，在《山海经》中出场的次数相当少。如《北次三经》中提到"发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自谈。是炎帝之少女名曰女娃"；《大荒西

经》提到“炎帝之孙名曰灵恝，灵恝生互人，是能上下于天”；《海内经》提到“炎帝之孙伯陵，伯陵同吴权之妻阿女缘妇，缘妇孕三年，是生鼓、延、殳。始为侯，鼓、延是始为钟，为乐风”；“炎帝之妻，赤水之子听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融降处于江水，生共工。共工生术器，术器首方颠，是复土穰，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二”。大体上就是这样一些材料。但由此也就不难理解祝融、共工他们为何被黄帝家族所征伐了。至于伏羲、女娲神话的隐没，除了年代的久远之外，更重要的原因恐怕还是由于他们在血缘上与黄帝家族离得较远。当然，《山海经》的整理者在信仰观念上对黄帝家族的尊崇，对于昆仑神话的厚爱，对于伏羲、女娲、炎帝家族和闲散在漫山遍野间各类山神水神的排斥，也是相当重要的原因。所以在先秦两汉乃至于魏晋时期的一些典籍中，随着社会发展和思想统治的相对松懈，除黄帝家族之外的神性集团的神话才逐渐恢复出丰富、系统、生动的具体面目。但古老的文化传统对后世的影响是很大的，以至于在漫长的岁月中，整个中国古典神话系统都是以黄帝家族为中心的。像女娲神话等著名神话，在《淮南子》中其面目才清晰起来，更不用说盘古等大神，在《山海经》中就没有明确提到，只在三国时期徐整编纂的《三五历纪》等著作中才有清晰的面目。甚至可以说，战国和秦汉时代的方士和学者对我国古代神话的这种倾向性较强的取舍，是我国古典神话材料大量流失的重要原因。

《山海经》的神话系统虽不是也不可能涵括全部中国古典神话系统，但它却表现了中国整个神话世界的核心部分与基本面貌，是我国乃至全世界古代神话的一种典型，系统地总结

其基本内容是很有必要的。

2.《山海经》的神话文化类型

神话类型是依据于一定的神性角色及其活动而对其总体特征属性所做的概括总结。各个民族有着不同的生成和发展背景，反映在神话中，也就有着不同的神话文化类型。我国神话文化的基本类型，在《山海经》中大体上都得到体现，总的来讲有这样几种：世界生成和部落起源神话，民族迁徙神话，战争神话，洪水神话，太阳神话，文化创造神话，英雄神话，山岳神话，海洋神话，巫术神话。其中，最生动的是英雄神话。当然，这些类型的划分是相对的，在他们之间许多地方是相混合的。这也反映出远古时期各部落集团间的复杂联系。

(1) 世界生成和部落起源神话

世界生成的神话几乎遍布世界各个民族之中，反映出原始先民对其所处世界及各种现象的认识和阐释。这种神话类型在内容上具体包括天地形成及变化原因、人类起源等。我国古典神话中的世界生成神话内容丰富，在《山海经》的神话系统中虽没有十分明确的体现，却表现出一些端倪。如，《海外北经》载："钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风。身长千里。在无𣩟之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。"《大荒北经》载："西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身面赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食不寝不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。"这里形象地阐释了天地间关于白天、黑夜、风、冬天和夏天的形

成原因。

部落起源神话常和世界生成神话连在一起。在《山海经》中,把部落与大自然的发展变化作为一个整体来描述的几乎没有,此书是以一种"××生××"的模式来说明部落起源的。当然,诸如具体的人类起源的神话,在《山海经》中也有表现,如《大荒西经》载:"有神十人,名曰女娲之肠,化为神,处栗广之野;横道而处。"郭璞将"女娲之肠"解释为"或作女娲之腹"。也就是说,女娲生人的主题作为一种神话原型在这里已经出现,但关于女娲抟土造人和补天的神话还是在《淮南子》和《风俗通义》中才有更为系统完整的解释的。《山海经》中对部族起源的解释更多的表达方式为"××生××"。这里的"国"和某个具体的神人,我们都可以看做一个部落,此类内容之丰富是其他典籍所无法比拟的。如:

《大荒东经》写道:"有中容之国。帝俊生中容,中容人食兽、木实,使四鸟:豹、虎、熊、罴。""有司幽之国。帝俊生晏龙,晏龙生司幽,司幽生思士,不妻;思女,不夫。食黍,食兽,是使四鸟。""有白民之国。帝俊生帝鸿,帝鸿生白民,白民销姓,黍食,使四鸟:虎、豹、熊、罴。""有黑齿之国。帝俊生黑齿,姜姓,黍食,使四鸟。""东海之渚中,有神,人面鸟身,珥两黄蛇,践两黄蛇,名曰禺虢。黄帝生禺虢,禺虢生禺京。""帝舜生戏,戏生摇民。"

《大荒南经》写道:"大荒之中,有不庭之山,荣水穷焉。有人三身,帝俊妻娥皇,生此三身之国,姚姓,黍食,使四鸟。""又有成山,甘水穷焉。有季禺之国,颛顼之子,食黍。""有襄山。又有重阴之山。有人食兽,曰季厘。帝俊生季厘,故曰季厘之国。有缗渊。少昊生倍伐,倍伐降处缗渊。""有载民之国。帝舜生无

淫，降裁处，是谓巫裁民。""有国曰颛顼，生伯服，食黍。""有人焉，鸟喙，有翼，方捕鱼于海。大荒之中，有人名曰驩头。鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生驩头。"

《大荒西经》写道："有国名曰淑士，颛顼之子。""有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。""有北狄之国。黄帝之孙曰始均，始均生北狄。""有芒山。有桂山。有榣山，其上有人，号曰太子长琴。颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，是处榣山，始作乐风。""颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。""有互人之国。炎帝之孙名曰灵恝，灵恝生互人，是能上下于天。"

《大荒北经》写道："有叔歜国，颛顼之子，黍食……""有毛民之国，依姓，食黍，使四鸟。禹生均国，均国生役采，役采生修鞈，修鞈杀绰人。帝念之，潜之为国，是此毛民。""大荒之中，有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。""大荒之中，有山名曰融父山，顺水入焉。有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。""有人一目，当面中生。一曰是威姓，少昊之子，食黍。""西北海外，流沙之东，有国曰中辐，颛顼之子，食黍。""西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头，驩头生苗民，苗民厘姓，食肉。"

《海内经》写道："流沙之东，黑水之西，有朝云之国、司彘之国。黄帝妻雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流。韩流……取淖子曰阿女，生帝颛顼。""西南有巴国。大皞生咸鸟，咸鸟生乘厘，乘厘生后照，后照是始为巴人。""伯夷父生西岳，西岳生

先龙，先龙是始生氐羌，氐羌乞姓。”“炎帝之孙伯陵，伯陵同吴权之妻阿女缘妇，缘妇孕三年，是生鼓、延、殳。始为侯，鼓、延是始为钟，为乐风。”“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。”“帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光……”“少皞生般，般是始为弓矢。”“帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。”“帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。”“炎帝之妻，赤水之子听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融降处于江水，生共工。共工生术器，术器首方颠，是复土穰，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。”

这里，我们可以看到帝俊、帝舜、颛顼、鲧、黄帝、炎帝、大皞、伯夷父、少皞他们所“生育”的特殊意义，即对更广大的部落的繁衍。部落起源在这里得到十分鲜明的显示；当然，每个被“生”的部落，肯定还有着绚丽多彩的神话故事，它们与《山海经》中所突出的黄帝族神话群、昆仑西王母神话群、炎帝等神话群、各山山神神话群，即所谓的神话“四大家族”相融为一体，使我们中华民族的神话显得格外的耀眼夺目，成为后世文化发展的重要源头。

（2）民族迁徙神话

在我国古典神话中，民族迁徙的主题常被人所忽视。它给人一种印象，即只有在边疆地区的兄弟民族的史诗中，才有这样的主题。其实，这在《山海经》中就已经有所表现，最典型的就是夸父族的追日。

夸父族是一个善于奔走的民族。《西次三经》中提到“有兽焉，其状如禺而文臂，豹虎而善投，名曰举父（郭璞注‘或曰夸

父’)”,《东山经》中提到“有兽焉,其状如夸父而彘毛,其音如呼,见则天下大水”,《北次二经》提到“有鸟焉,其状如夸父,四翼、一目、犬尾,名曰嚻,其音如鹊,食之已腹痛,可以止衕”,《中次六经》中提到“又西九十里,曰夸父之山,其木多棕枏,多竹箭,其兽多㸲牛、羬羊,其鸟多鷩,其阳多玉,其阴多铁。其北有林焉,名曰桃林,是广员三百里,其中多马”。夸父山,夸父兽,夸父鸟,都表明夸父族的非凡,透露出夸父族的坚毅、勇猛。《海外北经》载:“夸父与日逐走,入日。渴欲得饮,饮于河渭,河渭不足,北饮大泽。未至,道渴而死。弃其杖,化为邓林。”《大荒北经》载:“夸父不量力,欲追日景,逮之于禺谷。将饮河而不足也,将走大泽,未至,死于此。应龙已杀蚩尤,又杀夸父,及去南方处之,故南方多雨。”其中提到夸父追日的路线,河水、渭水是两个重要地点。大泽在何处?在《山海经》中有两处大泽。《海内西经》载:“大泽方百里,群鸟所生及所解。在雁门北。”《大荒北经》载:“有大泽方千里,群鸟所解。”毕沅在《山海经新校正》中讲,大泽即古之瀚海。显然,这样一处广阔的土地,与河水、渭水有相当远的距离。禺谷,郭璞注为“禺渊”,“日所入也”。这都是行进的地点。死于大泽并不重要,重要的在于“应龙已杀蚩尤,又杀夸父”。这表明夸父族为应龙部族所迫,进行艰难跋涉,逃亡奔向大泽的“长征”。《山海经》描述事物多为静止的陈述,即何处有何物,像这样描述迁徙进程的很少。应该说,一个民族的追日决不是偶然的,它既不是少见多怪的嬉戏,也不是测量日影的文化创造,而是为了部族生存所进行的大迁徙。这样的内容在许多少数兄弟民族的神话和史诗中是相当普遍的现象。它是历史的折射。

(3) 战争神话

在神话传说中，战争是常见的主题。不同的民族有不同的发展道路，其中，发展的过程常常就包含着战争的内容。《山海经》中的战争，内容异常丰富，反映出部族间的征杀，同时，从总体上看来，也反映出黄帝族统一世界的复杂进程。如：

《海外南经》载："羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾。一曰戈。"

《海外西经》载："刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。"

《海外北经》载："共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽溪。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台。在昆仑之北，柔利之东。相柳者，九首人面，蛇身而青。不敢北射，畏共工之台。台在其东。台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方。"

《海内西经》载："贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳。帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木。在开题西北。"

《大荒东经》载："有困民国，勾姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易、河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。河念有易，有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。帝舜生戏，戏生摇民。""大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。"

《大荒南经》载："有人曰凿齿，羿杀之。"

《大荒西经》载："有人无首，操戈盾立，名曰夏耕之尸。故

成汤伐夏桀于章山，克之，斩耕厥前。耕既立，无首，走厥咎，乃降于巫山。”

《大荒北经》载：“共工臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所鼓所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷；其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。在昆仑之北。”“有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。”

《海内经》载：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”

《西次三经》载：“又西北四百二十里，曰钟山。其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰䳋崖。”

其中，规模最大的战争为黄帝战蚩尤。黄帝联合了应龙和魃两支力量，才打败了蚩尤，可见战争经历的时间之久。其次是大禹部族与共工部族之间的战争。禹打败了相繇，血流成河，“其血腥臭，不可生谷”，让人感觉到战争的残酷。再者为刑天与帝的争神。刑天失去首，仍然“以乳为目，以脐为口”，继续进行殊死的斗争，可见其坚忍不拔的拼杀精神。其他像羿与凿齿之战，贰负与窫窳之战，有易与王亥之战，成汤与夏桀之战，祝融与鲧之战，钦䲹与葆江之战，这些战争都反映出部族间的攻伐。

战争孕育了英雄，许多战神都可以看做英雄神。这里我们

应该重视的是，在《山海经》战争神话中，交战的双方只有力量的悬殊和具体的胜败，而没有明显的是非观念，没有对战争性质的评价。这是我国古典神话的重要特征。尽管其中因为有“帝”的参加，战争的格局得到改变，但仍然没有对失败者的谴责和诘难，从而显示出质朴的原始神话本色。这也正是《山海经》神话的特色。由此我们可以联想到古希腊神话中的战神阿瑞斯等神话的特点，其更多的是单枪匹马，或战争由双方的众神参与而让人具体交战；特别是《荷马史诗》中由金苹果所引发的战争，表现了对力量的崇尚。而以《山海经》为代表的中国古典神话，则没有崇尚，只有对胜败的描述，对征伐过程的描述。在一些篇章中，自然界的变化被描绘成战争引起的结果。虽然《山海经》神话有许多地方显得零乱，没有古希腊神话那样严谨细腻，但它的内涵同样是丰富的，它以独有的特色屹立于世界各民族神话之林，显现出自己的文化个性。

（4）洪水神话

原始先民对洪水的认识和表述，体现了他们自身的实际感受。在《山海经》中，洪水的内容并不很多，主要有两大类：一是鲧禹神话中的战洪水，均定九州，一是许多神怪现象引起大水的阐释性揭示。这里，非常明显地表现出中国洪水神话的个性特征，即希伯莱神话等天帝降水对人罚罪的情结在这里毫无踪影。它表现出我国原始先民的特有的思维方式和认识习惯。这里，典型的洪水神话当数两处：

一是《海内经》写道：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”

一是《大荒北经》写道："共工臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所歍所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷；其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。在昆仑之北。"

在《海内经》中的洪水和在《大荒北经》中的洪水是不尽相同的。前者洪水是作为一种背景存在，甚至直接威胁到了天帝，才有了帝命的情节而生发出鲧治水事业失败的悲剧，接着是禹继承父业，继续与洪水搏斗；后者的洪水却是由相繇造成的，这样，禹与洪水的战斗就是与相繇的战斗——相繇的血又成为毁坏五谷的灾难之源，于是，就有了禹"三仞三沮"的艰辛努力，最后"乃以为池"，利用池泥为群帝造就神台而结束。洪水神话的主角在这两处材料中都是禹，结局也大致相同，一个是"卒布土以定九州"，一个是"乃以为池，群帝因是以为台"，总之，都是平息了洪水。

洪水是远古人民记忆中最深刻的大事件，大灾难。作为当时人们难以抵挡的大劫难，各民族的神话中常常把这劫难作为改天换地的转折，于是就有了借助于某种工具而留下幸存者，幸存者又继续造就人类的神话模式。这种模式在《山海经》中不存在的原因是多方面的，我们觉得最重要的原因是记录手段问题。经过许多神话学、民间文化学的学者努力，现在在中原地区和边疆地区都搜集到此类洪水神话，这绝不是偶然的，应该说，其传承意义是相当重要的因素。此问题在其他章节中将继续论述。

在《山经》的许多章节中，我们把那些奇鸟怪兽所引发的大水现象，也看做洪水神话。如《西次四经》中的"鸁鱼，鱼身而鸟翼，音如鸳鸯，见则其邑大水"，《东山经》中的"有兽焉，其状

如夸父而彘毛，其音如呼，见则天下大水”，《东次二经》中的“有兽焉，其状如牛而虎文，其音如钦，其名曰軨軨，其鸣自叫，见则天下大水”，《东次三经》中的“是神也，见则风雨水为败”，《东次四经》中的“是兽也，食人，亦食虫蛇，见则天下大水”，《中次三经》中的“有兽焉，其状如白鹿而四角，名曰夫诸，见则其邑大水”等。这里的大水，其实就意味着洪水，它蕴涵着这样一种因素，洪水就是这些神、神鱼、神兽所引发的。而它们为何能引发大水呢？显然，这与那些见则“其邑大旱”等现象一样，具有更为复杂的巫术意义。也正是这样众多的洪水神话类型，表现出中华民族远古神话的具体特色。

（5）太阳神话

太阳崇拜是远古人民精神生活中一个异常重要的内容。可以说，在所有的古老的部落中都有太阳崇拜的神话存在。在《山海经》中，太阳神话的内容尤为丰富。如：

《海外西经》载：“女丑之尸，生而十日炙杀之。在丈夫北。以右手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。”

《海外北经》载：“夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖。化为邓林。”

《海外东经》载：“下有汤谷。汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”

《大荒东经》载：“大荒中有山，名曰明星，日月所出。”“大荒之中，有山名曰鞠陵于天、东极、离瞀，日月所出。”“大荒之中，有山名曰孽摇頵羝。上有扶木，柱三百里，其叶如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”“大荒之中，有山名曰猗天苏门，日月所生。”“东荒之中，有山

名曰壑明俊疾，日月所出。""有女和月母之国。有人名曰鳧——北方曰鳧，来之风曰𤟤——是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。"

《大荒南经》载："东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。"

《大荒西经》载："有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。""西海之外，大荒之中，有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入也。""大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所人。""大荒之中，有龙山，日月所入。有三泽水，名曰三淖，昆吾之所食也。""大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴姖天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头山，名曰嘘。颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。""大荒之中，有山名曰鏖鏊钜，日月所入者。""大荒之中，有山名曰常阳之山，日月所入。""有寿麻之国。南岳娶州山女，名曰女虔。女虔生季格，季格生寿麻。寿麻正立无景，疾呼无响。爰有大暑，不可以往。""大荒之中，有山，名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是颛顼之子，三面一臂，三面之人不死。是谓大荒之野。"

《大荒北经》载："大荒之中，有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。应龙已杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。"

《海内经》中有"帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰"，羿曾射杀凿齿，也曾射日，这里是否包含有射日的隐喻，值得人去思索。当然，射凿齿是主要的，但也不排除射日的因素。此问题另处详述，此略。

《山海经》中记述日月，主要是记述太阳神话的内容还有许多，如太皞本来就是太阳神，在《海内经》中有行动的踪迹，但却并没有点明。

《山海经》中的太阳神话，在内容上可以分为这样几大类：太阳的生成（如《大荒南经》中“羲和者，帝俊之妻，生十日”）；太阳的出入（如《大荒西经》中“柜格之松”等处“日月所出入也”句）；对太阳的测量（如《大荒西经》中“寿麻正立无景”）；管理太阳（如《大荒西经》中“石夷”的“司日月之长短”）；对太阳起居栖息的认识（如《海外东经》的“汤谷上有扶桑，十日所浴”）；追日（如《海外北经》和《大荒西经》中的“夸父与日逐走”）；太阳杀人（如《海外西经》的“女丑之尸，生而十日炙杀之”）；太阳鸟（如《大荒东经》中的“一日方至，一日方出，皆载于乌”）。这里的太阳神没有希腊神话中阿波罗那样恣肆，而是显得温和、朴实，成为帝俊家的小儿，而且有十位。这是我们的祖先对太阳崇拜的表述中所体现出的天体观念、方位观念、时空观念的综合，同时，它也反映出远古人民不畏艰难的追求和探索精神。尤其是其中的夸父追日神话，那种牺牲精神更突出地表现出其英雄无畏的本色。太阳神话的生活化即世俗化，成为我国太阳神话的重要特征——日可以生，也可以控制，既能探索太阳，又能掌握太阳，太阳成为神人家族普通的一员。其中的扶桑树和甘渊、汤谷，我们可以称为太阳神树、神水。这是包容了山、水、树木、鸟和人的一个庞大的太阳神家族。关于《山海经》中的太阳崇拜对后世文化的影响，将在另处述及。

（6）文化创造神话

神话的产生本身就是文明的象征，但它毕竟属于蒙昧的

认知;在神话中融入大量的文化创造的内容,则标志着远古人民的认识能力、创造能力和思维能力、审美水平的不断提高。在《山海经》中,文化创造神话集中体现在《海内经》中,如:"炎帝之孙伯陵,伯陵同吴权之妻阿女缘妇,缘妇孕三年,是生鼓、延、殳。始为侯,鼓、延是始为钟,为乐风。""帝俊生禺号,禺号生淫梁,淫梁生番禺,是始为舟。番禺生奚仲,奚仲生吉光,吉光是始以木为车。""少皞生般,般是始为弓矢。""帝俊生晏龙,晏龙是为琴瑟。""帝俊有子八人,是始为歌舞。""帝俊生三身,三身生义均,义均是始为巧倕,是始作下民百巧。后稷是播百谷。稷之孙曰叔均,是始作牛耕。大比赤阴,是始为国。禹、鲧是始布土,均定九州。""共工生后土,后土生噎鸣,噎鸣生岁十有二。"

其他如《大荒西经》中所述:"有芒山。有桂山。有榣山,其上有人,号曰太子长琴。颛顼生老童,老童生祝融,祝融生太子长琴,是处榣山,始作乐风。""寿麻正立无景,疾呼无响。""西南海之外,赤水之南、流沙之西,有人珥两青蛇,乘两龙,名曰夏后开。开上三嫔于天,得《九辩》与《九歌》以下。此天穆之野,高二千仞,开焉得始歌《九招》。"

《海外东经》中所述:"帝令竖亥步,自东极至于西极,五亿十选九千八百步。竖亥右手把算,左手指青丘北。一曰禹令竖亥。一曰五亿十万九千八百步。"

《海外西经》中所述:"大乐之野,夏后启于此儛九代,乘两龙,云盖三层。左手操翳,右手操环,佩玉璜。在大运山北。一曰大遗之野。"

在这些文化创造活动中,我们可以看到相当广泛的文化创造内容,既有物质文化,又有精神文化。如,其中的"钟"、"乐

风"、"琴瑟"、"歌舞"、"《九辩》与《九招》"和"儛九代"，是一套详备的艺术，我们可以把这些内容称做音乐文明，而"舟"、"车"、"弓矢"、"百巧"属于生产工具文明(生产工具的发明代表着科学技术的萌动)，寿麻测日影和噎鸣生岁十有二(即发明一年有十二个月的历法)属于天文文化，后稷播"百谷"、叔均作"牛耕"，是典型的农业文明，而大比赤阴的建立国家和鲧、禹的"布土"、"均定"九州，代表着制度文化和政治文明，竖亥"步"、"算"，测量山河，我们可以看做地理学的萌动。这些文化创造的意义在于它们表现出远古人民在长期的生活、生产实践中的勤奋探索，它们孕育了后世更为发达的科学文化事业。因此，我们可以说《山海经》是神话之源，也是文化之源，科学之源。当然，其中的音乐文化、农耕文化、天文文化等文明现象的创造绝不是神话中所说的某一个人所能完成的，而是千百万劳动者共同的心血结晶，当然我们并不否认某些杰出的历史人物所做出的特殊贡献。在古代的神话传说和历史描述中，文化创造常属于圣贤的专利，这一方面表现出对杰出人物的肯定——对其劳动的认可，另一方面更突出地表现出我们中华民族对文化创造的神圣的情感态度。

(7) 英雄神话

英雄崇拜和太阳崇拜一样，是世界各民族神话中最为普遍的信仰现象，甚至可以说，离开了英雄的活动，神话就不再存在。英雄即神性英雄是神话中最动人的内容，它不像神性帝王那样给人以威严无比的感觉，而是独具鲜明的个性，以某种功勋成为自己的神性标志。英雄神的个性也就时常在那些惊心动魄的事件中展现出来。所谓英雄，一方面在于个性的突

出，另一方面，其更重要的意义在于有无畏的品格。无畏、勇敢地拼搏、抗争，是英雄神的个性形成的核心内容，当然，英雄还要代表着正义、公平，不能为患于人间。事实上，判断神话中的英雄的思维活动，往往融合了人们审美分析和道德评价的双重因素。在《山海经》中，英雄神的形象主要在人与自然、人与人的交往中表现出坚忍不拔、无畏抗争、敢于牺牲、宁死不屈等个性特征。如：

《海外西经》所述："刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。"

《海外北经》所述："夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖。化为邓林。"

《大荒北经》所述："蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。"

《海内经》所述："洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。"

《北次三经》所述："又北二百里，曰发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自詨。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫。常衔西山之木石，以堙于东海。"

《大荒东经》所述："东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。"

从以上描述我们可以看到，英雄神的类型又可分为战争英雄（如刑天、蚩尤）、治水英雄（鲧、禹）、性格英雄（夸父、精卫、夔等）三类，其绝大部分的英雄神都以悲剧形成自己的具体个性。刑天的悲剧是为天帝所杀，但他“以乳为目，以脐为口”，则显示出不屈的个性；蚩尤虽为魃所杀，却不是黄帝和应龙所能够征服的，同样具有坚韧的个性；鲧因窃帝之息壤而为祝融所杀，他也没有屈服，其“腹”生禹，使治水事业继续进行，更显其无私无畏的刚毅；夸父要与太阳竞走，是人类生命的悲壮的展示，虽渴死于路途，终究以邓林的葱茏显示其不息的生机；精卫以微弱的力量担负起堙平大海的重任，当是不畏惧强大，勇敢的挑战者形象；夔的力量是雄壮的，虽然被黄帝所“得”，即杀伐，但它的灵魂仍然发出昂扬的声音，能震撼天下。所有这些英雄神都以悲壮和崇高来张扬自己的个性，都具有虽死犹生的不屈志气和品格，都有各自神圣不可侵犯、不能辱没的尊严。这些神话之所以能在后世流传，最重要的原因恐怕还是这些英雄神所体现出的民族气节，不断激励和鼓舞着后世人民去拼搏进取。特别是在民族危亡的关头，它成为民族抗争强暴、驱逐邪恶的精神支柱。更不用说一些仁人志士常以这类英雄神自喻，以陶冶自己的品格和情操了。如陶渊明就有“刑天舞干戚，猛志固常在”的诗句（《读〈山海经〉十三首》，《陶渊明集》，中华书局 1979 年版），更有秋瑾等近代爱国英雄以精卫自比的《精卫石》等光辉篇章。而在《山海经》中被羿射杀的凿齿、被禹杀的相柳（相繇）、被太阳炙杀的女丑、被有易所杀的王亥等神性角色，虽然也有抗争的成分，但没有成为英雄神，这就是我们在前面所讲的，英雄神不但要有突出的性格，而且要有品格，既是力量的代表，又是品格的代表，有美的理

想的形象化的个性,能引起人情感上的共鸣。也就是说,《山海经》不但影响到中华民族的思维格局,而且深刻地影响到审美的道德的个性塑造方式,使中华民族具有崇尚正义和力量的光荣传统。

(8) 山岳神话

《山海经》中的山岳处处都闪烁着神话的灵光,在崇山竣岭间,充斥着神性的光辉。仅以《山经》为例,《南山经》"大小凡四十山,万六千三百八十里",《西山经》"凡七十七山,一万七千五百一十七里",《北山经》"凡八十七山,二万三千二百三十里",《东山经》"凡四十六山,万八千八百六十里",《中山经》"大凡百九十七山,二万一千三百七十一里",总计447座。又如《中山经》末所举"禹曰:天下名山,经五千三百七十山,六万四千五十六里,居地也……天地之东西二万八千里,南北二万六千里,出水之山者八千里,受水者八千里",以及"出铜"、"出铁"者。这些内容都体现出古代神话的方位观念和灵魂观念。我们可以把这些大大小小的神山及其山间奔腾的河流、奔跑的鸟兽鱼虫、挺立的草木等大大小小的精灵,统称为山岳神话。

《山海经》中,纵横的山岳里,几乎每一座山都有神灵守护,而每一条河流又都源于这些山岳,同样,那些神树、神鸟、神虫、神鱼、神兽、神人、神草、神实、神龟等神灵都以特有的生命形态放射出远古神话瑰丽的光芒。这片天地的神灵又是由帝所统摄而各守其职,各尽其责的,展示出密密麻麻的神话群。在这些神话群中,我们可以看到这样一些特点:方位观念成为维系神话的基本结构;图腾形态的多样化成为神话的外

部特征;如歌谣般的行板式旋律成为其特有的神话叙述方式。

第一,方位观念成为维系神话的基本结构

《山海经》中的方位观念最典型的体现在东西南北四方神上,如:

《海外南经》写道:"南方祝融,兽身人面,乘两龙。"

《海外西经》写道:"西方蓐收,左耳有蛇,乘两龙。"

《海外北经》写道:"北方禺强,人面鸟身,珥两青蛇。践两青蛇。"

《海外东经》写道:"东方句芒,鸟身人面,乘两龙。"

最为典型的是昆仑山在《山海经》中的方位描述。以昆仑为中心,集中了许多重要的神话群或称为神性部落、神性集团。如《海内西经》中的昆仑之虚,为"帝之下都",其"方八百里,高万仞。上有木禾,长五寻,大五围。面有九井,以玉为槛。面有九门,门有开明兽守之,百神之所在。在八隅之岩,赤水之际,非仁羿莫能上冈之岩"。在开明的东西南北,又分别有凤、玉树、巫彭、树鸟等物,形成一个繁华无比的神界天地。这里不但有东南西北四方位,还有"西北"、"西南"等方位,以及"东之东"、"西之西"等方位。如"赤水出东南隅,以行其东北"、"海内昆仑之虚,在西北"、"弱水、青水出西南隅,以东,又北,又西南,过毕方鸟东"和"开明兽身大类虎面九首,皆人面,东向立昆仑上"等。

此外,还有上、下的方位,如《大荒东经》写道:"东海之外大壑,少昊之国。少昊孺帝颛顼于此,弃其琴瑟。""大荒之中,有山名曰孽摇頵羝。上有扶木,柱三百里,其叶如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有扶木,一日方至,一日方出,皆载于乌。""有五采之鸟,相乡弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛,采鸟是司。"

这里的空间方位是由上下组成的，从而将上方的天帝等神（如帝俊）与世间或下界的神联系在一起。其实，它反映出天、地、人三界相联的方位观念。此类材料还有《大荒北经》中禹杀相繇“三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台”等，让我们看到在整个神话世界中各种神性角色的具体位置。

在《大荒西经》中有“炎帝之孙名曰灵恝，灵恝生互人，是能上下于天”，及“日月所人”的山峦，“寿麻正立无景”，“有轩辕之台，射者不敢西向射，畏轩辕之台”等，表明神使“互人”将天界与地界相连接，并反映人对太阳、神台的动态观察等内容。将此与舜等帝王葬之山之“阴”或“阳”等材料相联系，我们可以说，这种方位观念与战国两汉时代的五行观念应该是有着一定联系的。也就是说，《山海经》不但是神话之源，而且是哲学之源，它包含着远古人民朴素的哲理观念，并孕育了后世人文哲学的基本内容。

第二，图腾形态的多样化成为神话的外部特征

图腾（totem）是外来语，《简明不列颠百科全书》解释为：“图腾是标志或象征某一群体或个人的一种动物、植物或其他物件。”图腾崇拜（totemism）则是：“相信人与某一图腾有亲缘关系；或相信一个群体或个人与某一图腾有神秘关系的信仰。”我们中华民族是融合了许多民族的大家庭，在历史的发展中，包含着许多图腾文化。人们通常以为，龙是我们中华民族的总图腾，故中华民族有龙的子孙之称。事实上，龙的形状本身就包蕴着许多更为细微的图腾单位，例如豕（猪）、鹿、马、鸡等动物图腾符号，综合成为龙图腾的典型形象。在《山海经》中，所有具有生命的动物包括神人，都有多种动物的特征，这是图腾形态多样化的具体表现。它体现出在社会发展中，各部

落间的生存状况及其相互间的联系。应该指出的是，各种具有神话意义的山神、水神、树木之神，以及各国之民，他们的形状常以怪异出现，每一种形状在事实上我们都可以看做一个生命符号，是一个图腾单位。在每一种怪异的形状背后，都蕴涵着一个部落氏族的文化。

首先是四方之神，他们或践蛇，或乘龙，若我们把他们看做四方的部落，那么这些部落的图腾徽帜就是龙或蛇。图腾崇拜离不开灵魂不灭这个思想基础，即在先民信仰中，泛神信仰是一种普遍现象。由此，远古人民以为每一种事物即自然物的存在，都是由神性操纵的，所以就有大大小小的山神、树神、水神、鸟神、人神等神性角色。以《山海经》的《中山经》为例，我们可以清楚地看到，甘枣之山的山神为𪕬，“其状如鼣鼠而文题”；渠猪之山和渠猪之水有神鱼“豪鱼”，“状如鲔，赤喙尾赤羽”；霍山山神兽“其状如狸，而白尾有鬣”；鲜山鸣蛇之神“其状如蛇而四翼，其音如磬”；阳山之神“化蛇”，“其状如人面而豺身，鸟翼而蛇行”；蔓渠之山神马腹，“其状如人面虎身，其音如婴儿”；辉诸之山至蔓渠之山“凡九山”，“其神皆人面而鸟身”；敖岸之山神夫诸，“其状如白鹿而四角”；青要之山神䰠武罗，“其状如人面而豹文，小要而白齿，而穿耳以鐻，其鸣如鸣玉”；騩山正回之水有神鱼“其状如豚而赤文”；和山之神泰逢，“其状如人而虎尾……出入有光”；厘山之神犀渠，“其状如牛，苍身，其音如婴儿”；滽滽之水神獭，“其状如獳犬而有鳞，其毛如彘鬣”；白鹿蹄之山至玄扈之山“凡九山”，“其神状皆人面兽身”；首山神䳋鸟，“其状如枭而三目，有耳，其音如录”；平逢之山骄虫，“其状如人而二首”；密山豪水神龟，“其状鸟首而鳖尾，其音如判木”；傅山厌染之水“其中多人鱼”；休舆之山至大

魄之山"凡十有九山",十六山神"皆豕身而人面";骄山神䵠围处之,"其状如人面,羊角虎爪";岐山神涉䵠,"其状人身而方面三足";景山至琴鼓之山,"凡二十三山","其神状皆鸟身而人面";女几山至贾超之山神,"皆马身而龙首";首山至丙山"凡九山",山神状"皆龙身而人面";翼望之山至几山,"凡四十八山","其神状皆彘身人首";夫夫之山神于儿,"其状人身而身操两蛇,常游于江渊,出人有光";篇遇之山至荣余之山,"凡十五山","其神状皆鸟身而龙首"等等。

各山之神在图腾上具体表现为"人面鸟身"、"人面虎身"、"人面豹文"、"人身虎尾"、"人面兽身"、"人面豕身"、"人面而羊角虎爪"、"人面龙身"、"人面彘身"、"马身而龙首"、"人身而方面三足"、"鸟神面龙首"、"如人面二首"、"如枭面三目"、"鸟身而鳖尾"、"人鱼"等。应该说,这里的虎、龙、鸟、豕、羊、豹、蛇、鳖等动物就是居于山地部族的图腾徽帜。这些动物的图腾形状就是神话的一部分,从而构成神话的外部特征。面更为典型的山岳神图腾现象,还有昆仑山。

第三,如歌谣般的行板式旋律成为其特有的神话叙述方式

山岳神话的叙述语言有着内在的旋律,如行板一般,表现出音乐美感。这种叙述方式形成整个《山海经》的语言特色。如整个《山经》分为五个部分,按东西南北中排列。每一部分的开头一般为"×山经之首曰×山",然后分述其他山时,语句多为"又×(方向)×百里",即以百里为基本单位。语句多短而整齐,中间为"其中多×(兽或树)","有×焉,其状如×而××"。若我们与《诗经》中的诗歌相比较,就会看到两者都有对称、节奏明快等共同的乐感特征。甚至我们还可以想像,古代的巫师

或方士是在怎样演唱《山海经》这部神话经典的。这种抑扬顿挫、铿锵有力的句式，十分整齐的节拍，是典型的诗歌语言形式，只不过还糅合进诵式的述说罢了，它与《江格尔》、《格萨尔》、《玛纳斯》等民族史诗的结构方式有着惊人的相似之处。所以，我们再一次断言，《山海经》应该是我国上古时代的史诗汇编。从其内容和句式上，我们都可看到这些痕迹。

（9）海洋神话

对海洋的认识和表现，在我国古代神话典籍中惟《山海经》最为突出。这不仅是因为该书本身就是山地与海域的有关内容的融会之作，而更重要的还在于它典型地表现出我们的远古祖先独特的海洋观念。我们把这些以海神面目出现，生存在海域或以海为背景的神性角色内容称为海洋神话。特别需要指出的是，《山海经》中的海并非全是现代地理学意义上的海，而是生命存在的一种环境，既有真实的海，又有虚幻的海，还有特殊的海——远方的土地。当然，海洋神话的实质在于表现出远古人民的海洋观念。

海的存在，在《山海经》中集中在除《山经》之外的各篇章中，它细分为海外、海内两大部分。海上各种现象的变化，都是由天神、海神等神灵所操纵的。这种神话特色，也是我国古代神话区别于欧洲、美洲等民族神话的重要方面。尤其是以陆地为海的神话内容，更显现出中国古典神话的独特个性。这就是说，如果我们从《山经》中还可以看到与今天许多山地名称相一致的现象的话，那么，《海经》和《大荒经》中的海名、国名就更多是虚无缥缈的了。如，《南山经》中提到的“会稽山”、“丹穴山”，《西山经》中提到的“华山”、“黄山”、“中皇山”、“天山”，

《北山经》中提到的“太行山”、“王屋山”、“燕山”、“雁门山”，《东山经》中提到的“泰山”，《中山经》中提到的“熊耳山”、“首山”、“历山”、“密山”、“夸父山”、“少室山”、“泰室山”、“大騩山”、“荆山”、“衡山”、“岷山”、“岐山”、“首阳山”等山名，在今天都有相对应的具体存在，而《海经》、《大荒经》中的“羽民国”、“贯胸国”、“三首国”、“三身国”、“一臂国”、“奇肱国”、“女子国”、“白民国”、“一目国”、“无肠国”、“君子国”、“毛民国”、“犬封国”、“卵民国”、“不死国”等奇异的国度，我们到哪里去寻找呢？神话学告诉我们，神话中的地名人名可以在后世的实际生活中存在，而更多的可以不存在——神话只能看做历史曲折的反映和表现。神话中的海的意义，也就异常丰富而显得虚幻、神奇、迷离了。

在《山海经》中，海的方位得到具体的描绘。如《海外南经》包括海外“自西南陬至东南陬”，《海外西经》包括“西南陬至西北陬”，《海外北经》包括“东北陬至西北陬”，《海外东经》包括“东南陬至东北陬”，《海内南经》包括“海内东南陬以西”，《海内西经》包括“海内西南陬以北”，《海内北经》包括“海内西北陬以东”，《海内东经》则包括“海内东北陬以南”，而《大荒经》则指“东海之外”、“南海之外”、“西北海之外”和“东北海之外”。《海内经》的方位更为特殊，所言东西南北四方之海内外，可看做与今天的国土大致相符的一部分地区。其中的“海”更多的是指一片神秘的大野。

如，《海内南经》写道：“瓯居海中。闽在海中，其西北有山。一曰闽中山在海中。”“三天子鄣山在闽西海北。一曰在海中。”“郁水出湘陵南海。”

《海内西经》写道：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。”

《海内北经》写道："朝鲜在列阳东，海北山南。列阳属燕。""列姑射在海河洲中。""射姑国在海中，属列姑射。""大蟹在海中。""陵鱼人面，手足，鱼身，在海中。"大鯾居海中。""明组邑居海中。""蓬莱山在海中。""大人之市在海中。"

《海外北经》写道："北海内有兽，其状如马，名曰騊駼。有兽焉，其名曰駮，状如白马，锯牙，食虎豹。有素兽焉，状如马，名曰蛩蛩。有青兽焉，状如虎，名曰罗罗。"

《大荒东经》写道："东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟。""东海之外，大荒之中，有山名曰大言，日月所出。""东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。黄帝生禺虢，禺虢生禺京。禺京处北海，禺虢处东海，是惟海神。""东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。"

《大荒南经》写道："南海之外，赤水之西，流沙之东，有兽，左右有首，名曰跊踢。有三青兽相并，名曰双双。""有阿山者。南海之中，有氾天之山，赤水穷焉。赤水之东，有苍梧之野，舜与叔均之所葬也。爰有文贝、离俞、鸱久……""南海渚中，有神，人面，珥两青蛇，践两赤蛇，曰不廷胡余。""大荒之中，有山名曰融天，海水南入焉。""有人名曰张宏，在海上捕鱼。海中有张宏之国，食鱼，使四鸟。""有人焉，鸟喙，有翼，方捕鱼于海。大荒之中，有人名曰驩头。鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生驩头。驩头人面鸟喙，有翼，食海中鱼，杖翼而行。""大荒之中，有山名曰天台高山，海水入焉。""东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。"

《大荒西经》写道："西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周负子，有两黄兽守之。有水曰寒暑之水。水西有湿山，水东有幕山。有禹攻共工国山。""西北海之外，赤水之东，有长胫之国。""西海之外，大荒之中，有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入也。""西北海之外，赤水之西，有先民之国，食谷，使四鸟。""西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下。此天穆之野，高二千仞，开焉得始歌《九招》。"

《大荒北经》写道："东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫔葬焉。""有儋耳之国，任姓，禺号子，食谷。北海之渚中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰禺强。""大荒之中，有山名曰北极天柜，海水北注焉。有神，九首人面鸟身，名曰九凤。又有神衔蛇衔操蛇，其状虎首人身，四蹄长肘，名曰强良。""大荒之中，有山名曰不句，海水入焉。""西北海外，流沙之东，有国曰中辐，颛顼之子，食黍。""西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民……有山名曰章山。""西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食、不寝、不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。"

《海内经》写道："东海之内，北海之隅，有国名曰朝鲜；天毒，其人水居，偎人爱之。""西海之内，流沙之中，有国名曰壑市。""西海之内，流沙之西，有国名曰氾叶。""南海之内，有衡山，有菌山，有桂山。有山名三天子之都。""北海之内，有蛇山者，蛇水出焉，东入于海。有五采之鸟，飞蔽一乡，名曰翳鸟。""北海之内，有反缚盗械、带戈常倍之佐，名曰相顾之尸。""北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄

豹、玄虎、玄狐蓬尾。有大玄之山。有玄丘之民。有大幽之国。有赤胫之民。"

若从目前的地理状况来看，南方、东方有海，而西方、北方又如何有海？事实上，即使是东海、南海，在《山海经》之中的具体描绘的内容也是不尽相同的。神话中的海，即原始人视野中的海，常是居有奇异的鸟兽鱼虫的一片特殊的土地。这种思维方式深深地影响到后世文学中的神仙文化。例如东海龙王家族，在《西游记》中成为神仙世界的重要内容，我们说，这和原始先民对海洋认识的观念是有着密切联系的。也正因为如此，《山海经》的海域极其宽广，以至于美国等国家的学者在其中看到他们所熟悉的地理状况，乃断言《山海经》反映了他们的国家的环境。甚至有人据此而声称居住在美洲大陆上的印第安人就是从中国大陆上迁徙去的。推测总归是推测，科学所依据的是大量的事实的真实存在。我们不能妄加断言我们的祖先曾征服过全世界，但我们可以这样有把握地说，《山海经》中的海洋虽是神话中的存在，却并不是完全虚幻的东西，它是有一定根据的。其中的神话内容，是原始先民所创造的海洋文化的反映——表现远古人民的视野和胸怀，以及他们顽强的探索，这些是我们民族文化中非常宝贵的精神资源。

(10) 巫术神话

巫术信仰几乎是每一个远古部落的重要内容。古代神话表现出远古人民对各种现象的理解认识和征服的愿望及其具体思维方式。在《山海经》中，巫术神话的主要内容有两大类，一是巫术在神灵崇拜中的具体运用，一是神话中巫神的具体活动。

神话和巫术都存在于远古时代的民间信仰之中，它们之间的界限是很难划分得很精确的。尤其是在瀚海般的民间文化中，它们在一定意义上是互生互长的。在神话的具体内容中充满了巫术的成分，如颛顼的死而复生，巫咸和重黎等“绝地天通”。所以，以汉代王充为代表的学者们用理性的认识来理解神话，就斥之为荒诞。但人们应该知道，在巫术的具体表现中，其内涵是以神话传说故事为基础的。例如，在今天仍然存在着远古大神信仰崇拜的庙会上，一些巫术形式，诸如拴娃娃、跳花篮舞、食灵药等现象，在民间信仰中就是以神话传说为底蕴并且在神话传说的背景上进行合理的阐释的，即民间文化理论研究中的“民间阐释系统”的具体表现。因此，鲁迅等学者把《山海经》称为“古之巫书”，认为“中国之神话与传说，今尚无集录为专书者，仅散见于古籍，而《山海经》中特多”。

《山海经》中的巫术信仰如上所言，一是祭祀的仪礼，一是神话中的巫神形象。一言以蔽之，在于两方面：巫的形状和巫的行为。

在《五臧山经》中集中表现出祭祀仪礼的内容，它具体包含三个方面的内容：一是对巫的“疗效”的认识，如“食之不×”，二是对神灵形状的具体描绘，三是祭物的具体运用。这三种内容同样是不可分割的整体存在。如：

《南山经》写道：“南山经之首曰䧿山。其首曰招摇之山，临于西海之上，多桂，多金玉。有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝余，食之不饥。有木焉，其状如榖而黑理，其华四照，其名曰迷榖，佩之不迷。有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狌狌，食之善走。丽𪊨之水出焉，而西流注于海，其中多育沛，佩之无瘕疾。”“又东三百里柢山，多水，无草木。有鱼焉，其状

如牛，陵居，蛇尾有翼，其羽在鲑下，其音如留牛，其名曰鯥，冬死而夏生，食之无肿疾。”“凡鵲山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首。其祠之礼：毛用一璋玉瘗，糈用稌米，一璧稻米，白菅为席。”

诸如此类的“食之不×，“其神状如×而×”，“其祠之礼：毛用×瘗，糈用××，白菅为席”或“瘗而不糈”、“投而不糈”、“皆玉”、“聃用鱼”等，遍布《五臧山经》诸篇。巫的意义在佩带某物或以食为药的效应上表现为对饥饿、迷茫的治疗，还有对忌妒等不良品性的治疗，它又能消除肿痛、疥疮等病痛，特别是能极大地增强体力使之“善走”。这些信仰十分广泛地影响到后世的食、饮、服饰等民俗生活，它们作为一种独特的文化内容体现出民间思维的哲学品性。祠礼即祭祀的礼仪内容，在各个章节或繁琐或简约。简约者如《南次三经》中的“其祠皆一白狗祈，糈用稌”，繁琐者如《西山经》中的“太牢。羭山神也，祠之用烛，斋百日以百牺，瘗用百瑜，汤其酒百樽，婴以百珪百璧。其余十七山之属，皆毛牷用一羊祠之。烛者，百草之未灰，白蔗采等纯之”。具体的“牺牲”有玉、米、白菅和狗、鸡、羊、猪、鱼、牛（猪、牛、羊三牲具备为太牢）等动物，以及酒、烛和舞蹈。其中，玉的使用有陈（摆设）、投、埋等多种。米有稌、糈、稷等精细、粗糙之分，鸡和羊又有雌雄、纯色和杂色之分，黑色的太牢、少牢与一般的太牢、少牢之分，舞蹈中又有干舞（兵器为舞具）和璆冕舞（玉等饰物为舞具）之分。我们认为，这就是庙会的雏形。

巫术在文化发展中有着很独特的地位和意义，弗雷泽在其《金枝》中对此作了独到的探索。他曾提出相似巫术和交叉巫术概念，这些在《山海经》中都有具体表现。在《山海经》中，

巫术更多的在“祠”中表现为相似巫术。应该说,《山海经》中的巫文化同样表现出中国特色。尤其是神灵形状的巫化表现,构成我国远古神话的重要内容,这在后世的民间古庙会上仍然有明显体现。如,中原地区的淮阳太昊伏羲陵会上的泥泥狗,就是这种变形神话内容的遗存形式。图腾的意义更为复杂,巫术神话只是其一部分表现。此问题另有详述,此处省略。

神话中的巫神形象集中体现在《山海经》中的《海经》和《荒经》诸篇中。群巫与群神相处在同一个空间,而颛顼、重、黎等神事实上就承担着巫的角色,更不用说巫咸等神巫了。这和前面所提到的祭祀行为一起构成巫术神话的重要内容,是整个《山海经》神话体系中一个独特的类型。《山海经》对神巫作直接描述的主要有:

《海外西经》写道:“巫咸国在女丑北,右手操青蛇,左手操赤蛇。在登葆山,群巫所从上下也。”“女祭、女戚在其北,居两水间,戚操鱼䱇,祭操俎。”

《海内南经》写道:“夏后启之臣曰孟涂,是司神于巴。人请讼于孟涂之所,其衣有血者乃执之。是请生,居山上,在丹山西。丹山在丹阳南,丹阳居属也。”

《海内西经》写道:“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹窫窳之尸,皆操不死之药以距之。窫窳者,蛇身人面,贰负臣所杀也。”

《大荒南经》写道:“有巫山者,西有黄鸟。帝药,八斋。黄鸟于巫山,司此玄蛇。”“有䵬民之国。帝舜生无淫,降䵬处,是谓巫䵬民。巫䵬民朌姓,食谷,不绩不经,服也;不稼不穑,食也。爰有歌舞之鸟,鸾鸟自歌,凤鸟自舞。爰有百兽,相群爰处。百谷所聚。”

《大荒西经》写道："有灵山，巫咸、巫即、巫肦、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。"

这些神巫居于登葆山，以蛇为徽帜号，或手持不死之药；他们"不绩不经，服也；不稼不穑，食也"，和后世的神仙相似，甚至可以看做后世神仙文化的源头。神巫将天与地、神与人联结成一个文化整体。巫术神话在《山海经》中的位置是十分重要的，它既包容着图腾的内容，如各种神灵的变形（鸟身人面、龙首人身、虎身人首等形状），是图腾的融合反映，又具有神使的意义，这是中国神话区别于西方神话的一个重要方面。

在巫术神话中，我们可以看到"蛇"和"不死之药"的特殊意义，这是典型的东方蛇崇拜的文化内涵的表现。除了以上这些内容之外，其中的一些"×兽"（或其他的鸟、虫等动物形象），用"其国有×（旱、水、兵、疫等灾难）"句式，以及"有××台，不敢×向射"的句式来表现，我们可以把它们看做巫师的咒语。这些语言模式并不是简单地将神灵与天地和人联结在一起，而是包容着相当丰富的内容。没有这些内容，可以说《山海经》就不会像现在这样完整系统地存留于世。也就是说，神话中的各种巫术表现，使神话的民间信仰功能得到强化，使神话作为文化的复杂载体被广大的民众所接受。没有巫的活动，就没有神话的流传和保存。巫术是中国文化中异常复杂的一部分内容。巫术与中国文化发展的联系更为复杂，在某种程度上，我们可以把巫术在神话中的表现看做中国传统文化、文化哲学的思想资源。

《山海经》的神话类型仅粗略地梳理出这些内容，就可以让人清楚地看到《山海经》作为神话之源、文化之源的意义所

在。当然，这只是粗略地划分，若我们更精细地划分下去，还能分得更细致。像英国学者斯宾塞在其《神话学绪论》中就将整个国际上所保存的神话分成 20 多种，如，创造神话、人类起源神话、洪水神话、报答神话、惩罚神话、太阳神话、月亮神话、英雄神话、野兽神话、习俗或祭礼的解释神话、对阴曹地府的历验神话、神灵诞生神话、火起源神话、星辰神话、死亡神话、向死者供祭神话、禁忌神话、化生神话、善恶两元论神话、生活用具起源神话和灵魂神话等类型。但他更多的是依据欧洲文化而对整个人类神话所作的判断，这就难免偏颇。不同的民族对神话的态度即观念是不尽相同的，我们中华民族的神话更多地融注于历史、哲学、宗教、文学（人文）等内容之中，成为人们阐释自己的生活依据的文化之源。《山海经》中的神话类型个性特色很突出，为我们认识整个文化发展的轨迹提供了可喜的借鉴，让我们能够看到源远流长、浩如烟海的文化发展中神话所起到的巨大作用。当然，我们也不能因此就将神话类型中所表现的民族个性完全看做千百年间整个中华民族的文化个性，时代的变化发展深刻地影响着包括神话在内的各种文化现象。神话只能属于历史性的内容，它所反映的民族文化性格虽然对后世文化产生了异常重要的影响，却只能是在某一个方面，我们不能过高地估计这种影响和作用。

三 《山海经》与中国文化

1.《山海经》对中国文化的多层次影响

文化的内涵，学者们多以经典作家的作品为主要内容。最为典型的是先秦至两汉的儒家学派，他们认为世界万物变化的道理在孔孟那里已经穷尽，后人的任务就当然是对孔孟学说中奥义的阐释、演绎，后世的学说也都是万变不离其宗。这种学术思想影响甚远，甚至可以说，虽然有五四学者高举的科学和民主思想的旗帜在整个 20 世纪飘扬，尤其是他们打倒孔家店的思想解放运动深刻影响着新文化的发展，但这种经学思想至今仍存在着。究其实质，即对学科的理论探讨，不是从事物的实际出发，而是从某种教条出发，似乎世间的一切存在都是对某种教条的验证、说明。随着改革和开放的不断深入，人们的观念发生了重大变化，于是，历史进入 80 年代之后，越来越多的人把注意力转向了与经典相对应的另一个空间——

民间的文化。著名学者钟敬文在《民俗文化学》中，系统地把文化分为三个层次，即以经典作家为主的上层文化，以下层民众为主体的下层文化，也叫民间文化或民俗文化，还有一种以市民为主体的中层文化（中华书局 1997 年版）。这种观点是学术发展的成果。早在 20 世纪之初，就有学者对民间文化给予了关注，如五四歌谣学运动学者们提出以歌谣作为新文艺、新学术的材料，但在实践中，在文学的发展中，民间文化实际上是不断被压抑的。当然，经典作家的思想也是极其宝贵的，曾经代表着一个时代的高峰，这是民间文化所不能比拟的，但我们不能忘掉民间文化是整个文化的底色。必须关注到连同民间文化在内的所有的文化现象，我们才能够全面、深入地理解民族文化。

理解《山海经》对中国文化的影响，我们同样要多层次、多角度地看待其发展变化的轨迹。也就是说，《山海经》是上古神话的最为丰富的会聚，但它并不能代表我国古代神话的全部内容，而且，它对不同文化的发展的影响程度也是不均衡的。在浩如烟海的文化世界中，一部《山海经》只是源头的一朵浪花，一股清流，它和先秦时期许多文化经典一样源自远古时代的社会生活，并一起汇合成文化大潮，流淌进后世千百年的岁月中。作为神话之源的《山海经》，对整个中国文化的发展的影响是相当有限的；然而，这种影响却是十分重要的。

首先是《山海经》的神话内容在历史的发展中与其他典籍一同构成整个中国神话的基本系统，这最为明显地表现在先秦时期。

先秦时期保存神话内容较多的典籍相当丰富。如《诗经》、《楚辞》、《礼记》、《尚书》、《易经》、《禹贡》、《国语》、《左传》、《庄

子》、《韩非子》、《穆天子传》、《竹书纪年》等。在时代上,它们的形成即产生当然都晚于《山海经》。它们或多或少都受到《山海经》的影响,而更重要的是它们在神话保存方面对《山海经》起到了补充和丰富的作用。可以这样讲,若典籍中只有这部记载神话的《山海经》,我们对我国许多神话将难以理解。郭璞对于《山海经》的注释在文化发展上是很有价值的,而他最大的贡献就在于以他所熟识的神话来阐释、疏证《山海经》中的神话,所以,他的注释才最有价值。郭璞所借用的工具,基本上都是先秦时期的这类典籍。

总的来看,《山海经》对先秦文化的重要影响表现在哲学、文学、历史等方面。其中,对文学的影响,诸如其与《诗经》、《楚辞》等作品的联系,我们将另作详述。这里,我们把《尚书》、《易经》、《庄子》、《论语》、《韩非子》等作品看做哲学类,而把《国语》、《左传》和《礼记》、《竹书纪年》、《穆天子传》等作品看做历史类。

《尚书》、《易经》、《庄子》、《韩非子》等作品是《山海经》之后蔚为壮观的文化典籍,对后世的影响尤为深广,成为后人认识先秦文化的必不可少的经典。如《尚书》,它对《山海经》的继承主要表现在对神话的描述上。鲧禹治水神话在《山海经》中只是以洪水滔天为背景,由窃帝息壤而引发鲧悲剧。在《尚书》中,则具体描绘成这样一幅画面:帝尧之时,洪水滔天,下民昏垫,帝尧询于四岳,举鲧治之。鲧堙洪水,大兴徒役,作九仞之城,九载,讫无成功。舜摄政,殛鲧于羽山,以其子禹为司空,使代父业,以益、稷佐之。禹吸取鲧的教训,劳身焦思,菲衣恶食,居外 13 年,乘舟、车、輴、樏,跋山涉水,自北而南完成治水大业,先后治理黄河、济水、淮河、江水而告功成。另外还有《荀

子》、《管子》、《孟子》等作品,我们可以看做先秦时期重要的文化哲学著作。它们在思维方式上与《山海经》是一脉相承的,都以万物有灵的原始信仰作为思想基础。如《易经》,传说是伏羲或周公或文王或孔子所作,这是一种附会,但它确实保存了不少与《山海经》相关的神话内容。如《系辞下》载:

> 古者包牺氏之王天下也……作结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸离。包牺氏没,神农氏作,斫木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下,盖取诸益。日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸噬嗑。神农氏没,黄帝、尧、舜氏作……垂衣裳而天下治……刳木为舟,剡木为楫,舟楫之利,以济不通,致远,以利天下,盖取诸涣。服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸随……断木为杵,掘地为臼,臼杵之利,万民以济……弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下……上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇,以待风雨……古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,不封不树,丧期无数,后世圣人易之以棺椁……上古结绳而治,后世圣人易之以书契……

《易经》的主要用途在于卜,其成书时代当在周代。《易经》由卦画、卦题和卦辞三部分组成,八卦分别为天(乾)、地(坤)、雷(震)、风(巽)、水(坎)、火(离)、山(艮)、泽(兑)。这种象征性思维方式,我们可以把它同《山海经》中的各种自然崇拜相联系在一起,可以看出其思维方式受《山海经》的影响。在神话时代的描述上,它基本上沿袭了《山海经》中的神话体系。如,"神农氏没,黄帝、尧、舜氏作"。这里,同样提到了舟、矢等劳动生产工具的发明,只是未像《海内经》中那样明确指出其为何人所创造。其中的葬礼,"葬之中野",使我们联想到《大荒经》等

章节中所提的“赤水之东，有苍梧之野，舜与叔均所葬也”、“东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫔葬焉”，以及《海外北经》等处所提到的“不敢北射，畏共工之台”等材料。神话对历史的曲折反映，无论是在战争、文化创造方面，还是在生活制度方面，都充满了灵魂不灭等观念。《易经》与《山海经》在继承的意义上明显地表现出图腾观念的淡化而更为世俗化。同是伏羲，在《山海经》中只是形影萍踪，有建木，太昊爰过之类的内容，而在《易经》中，就有了更为详细也更为世俗化的记述，如《系辞下传》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”又如，《系辞》中有“雷泽归妹”，雷泽早在《海内东经》中出现：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。在吴西。”吴承志在《山海经地理今释》中说：“雷泽即震泽。”可知雷泽作为神话概念在《系辞》中已变成地理（方向）概念，但其意义仍是与神话密切相联的。这是一种文化趋势。

又如《论语》中孔子提出的“敬鬼神而远之”（《雍也》），“不语怪力乱神”（《述而》），“祭如在，祭神如神在”（《八佾》）等，表明了淡化神灵的文化趋势。《韩非子·外储说左下》表现孔子对神话的态度：

> 鲁哀公问于孔子曰：“吾闻夔一足，信乎？”曰：“夔，人也，何故一足？彼其无他异，而独通于声。尧曰，夔一足矣，使为乐正。故君子曰：夔有一足。非一足也。”

这种对神话的态度说明，在《山海经》中以夔为典型的神话在后世文化哲学发展中已渐被消解或曲解，这已成为一种普遍现象。

《山海经》对先秦文化哲学影响最深刻的要数《庄子》。有人称庄子是“中国历史上最有特色的哲人”(参见任继愈《中国哲学发展史》,人民出版社 1983 年版)。在《庄子》中我们更为清晰地看到《山海经》神话的影踪。尤其是其中的寓言,借用神话的想像、夸张、象征、拟人等方法来述说一种道理,常常自觉或不自觉地以神话为例,显示出典型的神话哲学化的文化个性。

庄子继承发展了老子的天道观,形成著名的老庄学派,提出“自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地”(《大宗师》)的文化哲学思想。一方面,他在文学实践中自觉借用《山海经》的语言模式,如《内篇·逍遥游》写道:

穷发之北有冥海者,天池也。有鱼焉,其广数千里,未有知其修者,其名为鲲。有鸟焉,其名为鹏,背若太山,翼若垂天之云,抟扶摇羊角而上者九万里,绝云气,负青天,然后图南,且适南冥也。

藐姑射之山,有神人居焉。肌肤若冰雪,淖约若处子,不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟。

其中的冥海鸟、鱼和姑射之山神人,在取材和思维形式上,都与《山海经》有着密切联系。另一方面,更典型的是庄子对神话的自由运用,形成了非常突出的哲学风格,我们可称这种理论为我国最早的神话哲学。面这些,又都是与《山海经》中的神话类型有着千丝万缕的联系。如他在《内篇·大宗师》中对“道”的神话阐释:

夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存。神鬼神帝,生天

生帝；在太极之先而不为高；在六极之下而不为深；先天地生而不为久；长于上古而不为老。豨韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾而比于列星。

又如《内篇·应帝王》写道：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。儵与忽时相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。儵与忽谋报混沌之德，曰：人皆有七窍以视听食息，此独无有。尝试凿之。日凿一窍，七日而混沌死。

他所举的伏羲、日月、冯夷、肩吾、黄帝、颛顼、禺强、西王母和混沌等神，在《山海经》中都有表现。这些神话人物在他的笔下显得辉煌壮丽，绚丽多彩，气势磅礴。所以，闻一多称赞庄子"是一个抒情的天才"，"一位写生的妙手"（见《闻一多全集》卷二，《古典新义·庄子》）。鲁迅也说过"其文则汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作，莫能先也"（见《鲁迅全集·汉文学史纲要》）。庄子对中国神话的保存有着重要贡献，这是和他在自己的作品中大量运用神话尤其是《山海经》神话分不开的。一方面，这说明在庄子时代，《山海经》神话可能已十分丰富，并广泛流传；另一方面，这说明了当时的一种文化风尚，即借用古老的神话来阐述一种新颖的道理，使文化的发展充满生命活力。又如《庄子·天地篇》写道：

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归。遗

其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也，乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：异哉！象罔乃可以得之乎？

他将黄帝变作自己的传声筒，从而使自己的学说充满神秘的意蕴。这种文化传统在后来不断被发扬光大，尤其是在中国现代文学即新文学的建设中，鲁迅、郭沫若、茅盾等新文化运动的旗手或帅将都借用远古神话发新思，铸新辞，为新文化的发展做出楷模。

先秦历史文化著作中，《国语》、《左传》、《竹书纪年》和《战国策》是历史的直接记述，《礼记》和《穆天子传》更多的是文化发展的记述，它们对神话的保存不像文化哲学著作那样较为随便，而是作为"史"的存在或制度的渊源根据来述说的，同样，是依据《山海经》的神话类型来表现这种史学观念的。如，对黄帝的记述，《山海经》并没有对其出身、经历作详尽介绍，而主要是描写他与其他神的交往，突出他的神坛地位。而在《国语》中，黄帝"姬姓"，明确了其"少典之子"的身份。《礼记·大戴礼记》说："黄帝曰轩辕"，"黄帝居轩辕之丘"。《战国策》有"黄帝伐涿鹿而擒蚩尤"，《国语·晋语》有少典娶有蟜氏生黄帝炎帝，《左传·昭公十七年》有"黄帝氏以云纪，故云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名"等记载。这些并不是《山海经》的原始材料，而是对《山海经》的补充说明，使黄帝形象更加丰富起来。又如颛顼，在《国语·楚语》中是这样记述的：

古者民神不杂……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质……颛顼受之，乃命南正重，司天以属神，命火正黎，司地以属民，使

复旧常，无相侵渎，是谓“绝地天通”。

在《左传》中，祝融为颛顼之子。颛顼的神性家族更多地纳入维护宗法秩序、保护道德的世界之中，而渐脱《山海经》中的质朴的原始氏族部落神的面目。同样，帝喾，在《山海经》中作为神性显示不多，在《国语・鲁语上》中却变成了“能序三辰以固民”的守护神。如《国语・鲁语上》写道：

> 海鸟曰爰居，止于鲁东门之外三日，臧文仲使国人祭之。展禽（即柳下惠）曰：“……夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之。非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬。夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之。帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鲧鄣洪水而殛死，禹能以德修鲧之功，契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭，武王去民之秽……今海鸟至……无功而祀之，非仁也……非智也。

这里所展示的祭祀意义体现出神话的图腾观念对人们的信仰观念的具体的影响作用。展禽在臧文仲的政治格局中掌管刑狱，出于对历史的熟悉和对国家安宁的负责，用黄帝、颛顼、喾、尧、舜、鲧、禹、契、稷等在民间信仰中的威望及历史背景，来说服臧文仲不祀那些平凡的海鸟。这从另一个方面也表现出《山海经》中的群神形象，已融进后世民间生活的内容之中。《国语》所反映的这种史实，让我们具体看到《山海经》对先秦文化的影响。应该说，这种影响是文化传承的一种必然趋

势。再者如炎帝，《山海经》中提到的很少，只有炎帝之女女娃“精卫”和炎帝之孙“灵恝”等材料的述说。《战国策》中有“神农伐补遂，黄帝伐涿鹿而擒蚩尤”，《国语》中有“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成”，《春秋传》有“炎帝为火师，姜姓其后也”的记载。为何《国语》、《春秋传》没有提神农而只提炎帝？有学者解释为是刘歆等人比附五行说的结果。又如共工，在《山海经》中提及的材料也不是很多，如“共工之臣曰相柳（繇）”为禹所杀等，而在《左传·昭公十七年》中更进一步明确其“以水纪，故为水师而水名”的身份。《国语·周语下》载：“共工……虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下；皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。”《周语·鲁语上》载“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土”，比在《山海经》中的形象更加丰满，为何被别的部族所杀的原因也更加明晰。事实上，这是典型的历史化结果，也是伦理化的悲剧结局。神话一旦历史化，就纳入了传统的宗法制之中，即以某一种权力为中心，顺者昌，逆者亡。这种历史化的影响是非常久而广的，直到近代神话学的建立，它一直处于文化史上的主导地位。此类的材料相当丰富，不仅黄帝、共工等是这样，颛顼、帝喾、尧、舜和禹也都是这样。《礼记》、《穆天子传》和以史书面目出现的《竹书纪年》、《国语》、《左传》、《战国策》，这些典籍不尽相同，同样述说历史，《礼记》等典籍更多的是记述民间信仰的内容。如《礼记》中的《月令》、《乐记》等篇记述了相当多的民俗资料，尤其是《郊特牲》篇对祭祀礼仪的记述，我们可以看到与《山海经》中的祭祀内容在许多方面有相似之处，如太牢、少牢之祭。又如一些咒语，在《山海经》的《大荒北经》中有这样一段内容：

蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙

畜水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者，令曰："神北行！"先除水道，决通沟渎。

在《礼记·郊特牲》中记述了"大蜡八，伊耆氏始为蜡"，又有蜡辞：

土反其宅，
水归其壑，
昆虫毋作，
草木归其泽！

"神北行"和"昆虫毋作，草木归其泽"的背景与意义基本相同。

《礼记》与《山海经》的联系，在一定程度上我们也可以看做流与源的关系，在形制上，它们有很多相似之处。如，《礼记·大戴礼·帝系篇》继承了《山海经》中的黄帝神谱，而在这里更加系统化，乃至深刻影响到后世的史传：

黄帝居轩辕之丘，娶于西陵氏之子，谓之嫘祖氏，产青阳及昌意。青阳降居泜水，昌意降居若水。昌意娶于蜀山氏之子，谓之昌濮氏，产颛顼。颛顼娶于滕氏，滕氏奔之子谓之女禄氏，产老童；老童娶于竭水氏，竭水氏之子谓之高緺氏，产重黎及吴回。

……

黄帝产玄嚣，玄嚣产蟜极，蟜极产高辛；黄帝产昌意，昌意产高阳。是为帝颛顼。颛顼产穷蝉，穷蝉产敬康，敬康产句芒，句芒产蟜牛，蟜牛产瞽瞍，瞽瞍产重华，是为帝舜。

又如帝喾、后稷、尧等神人之间的关系，《山海经》中同样是模糊的，而在《礼记·大戴礼·帝系篇》中却使之明朗化：

帝喾上妃姜嫄氏产后稷，次妃简狄氏产契，次妃陈隆氏产帝尧，次妃陬訾氏产帝挚。

由此可见，后稷、契、尧、挚同属帝喾之子。这种谱系的传承意义在后世不断丰富，于是就有了我们看到的神话时代及其在民间活形态保存中相对完整的反映。《礼记》成为后世祭祀等文化行为的理论依据。应该说，《山海经》神话对后世文化的影响正是通过《礼记》这样的典籍而一代代传承下来的。有直接的传承，也有间接的传承，更多的是间接性的传承使《山海经》神话融入博大精深的中国文化之中。

《穆天子传》在战国初年形成，共六卷，为晋太康二年汲县人盗墓所得书(竹书)。其主要内容描述"周穆王游行四海见帝台、西王母"，其中的帝台、西王母、"河伯无夷"(冰夷)、昆仑之丘等内容是直接承袭了《山海经》的神话概念。重要的是西王母形象在这里得到了变异，"虎豹为群，于鹊与处"而为人王。它受《山海经》的影响更为典型。

先秦时期是中国经典的重要形成阶段，作为神话之源的《山海经》融入这些经典，决定了中国数千年文化深受其影响。之后，进入中国历史的大统一、大变化、大发展的历史时期，《山海经》不仅影响了以司马迁为代表的史学，而且影响了魏晋南北朝时期典型的神异志怪文学，乃至深刻影响了以道教文化为典型的宗教文化。《山海经》犹如一块光芒四射的瑰宝，在中国文化的夜空显得格外明亮。更为重要的是，《山海经》的图腾崇拜、动植物崇拜、祖先崇拜、英雄崇拜、太阳崇拜等原始信仰观念，渗透在整个文化发展的各个方面。这里，我们应该

强调的是，理解《山海经》对中国文化的影响，必须有一个前提，那就是要认识到《山海经》是上古神话的集大成者，没有《山海经》作为典籍对中国古代神话等内容的保存，中国神话的流传会遭受想像不到的重大损失。从中国文化发展来看，《山海经》一直作为神巫之典、神异之源流传着，这是毋庸置疑的。当然，中国文化发展中所受神话、巫术等因素的影响，绝不是仅仅秉承着《山海经》一部经典的思想，但是，中国文化受神话、巫术等原始文化的影响作用是通过《山海经》为主要途径而具体实现的。这是一条重要的道路，它相当于连接两个世界的桥梁。

《山海经》对中国文化的影响的多层次意义表现在：

第一，文学的内容成为文化的重要内容，诸如《楚辞》、陶渊明和李白等人的诗篇，志怪小说和宋元话本小说，明清小说，乃至秋瑾、鲁迅等近现代革命作家以至毛泽东的诗篇等。这是中国文化的精华所在。

第二，以经学为代表的学问家在学术实践中，自觉地把《山海经》作为文化之源，深刻地影响到千百年间的学术文化传统。

第三，宗教文化的吸收和宣扬，使《山海经》与中国文化的联系更为密切。以道教文化为主要内容的宗教文化的形成和发展，都有《山海经》的影踪。

第四，中国民间文化是一种个性色彩异常鲜明、内容异常丰富的文化。《山海经》的影响，影响到民间文化的思维机制，最为典型的就是与《山海经》内容相关的民间信仰崇拜活动，至今还广布民间，成为民众的一些重要生活内容。即表现为这样几种内容：神话传说的民间流传；图案的形象显示成为物化

的信仰;庙会和节日等民俗生活的集中体现。

其中,文学的内容和民间文化的内容是中国文化中最为突出的内容,也是最为重要的内容。在这里集中展示了中华民族文化个性在千百年间所发生的变化及其实质。在这种意义上讲,我们认识《山海经》对中国文化的影响,不但要遍查古代典籍等文献,而且要进行对民间社会为主要考察对象的田野作业,同时,还要运用考古文物,在动态的、多方面多层次的范围内来认识这种内容。因而,这种综合性探索不但是我们认识文化发展的一面镜子,也是我们理解国情民情的一把钥匙。

2.《山海经》与中国民间文化

《山海经》是神巫之书,是原始信仰的集大成者,是中国神话之源。它影响了中华民族的人文文化,更影响了后世浩如烟海的民间文化。从某种程度上讲,民间文化与《山海经》有着更为直接的继承意义上的联系。直到今天,当我们亲临民间文化的世界时,就会自然面然地看到,在我们的民间文化生活中,相当完整地保存着一部《山海经》的"原始版本",有许多民间文化现象和远古时代的《山海经》在内容上惊人地吻合。正是在这种意义上,我们许多人把今天的一些民间文化称做民族文化的活化石。

这首先表现在我们的神州大地上,至今还有许多与《山海经》神话相一致的神话传说,诸如黄帝神话、大禹神话、颛顼神话、昆仑神话、西王母神话、炎帝神话、女娲神话、共工神话、蚩尤神话、夸父神话,更不用说尧、舜、喾、丹朱这些帝王,伏羲曾经看到的建木、日月所出入的扶桑,以及祝融、蓐收、禺虢、禺

强、勾芒等四方之神，河伯冯夷和风伯、雨师、烛龙、各山之神等自然神。在民间文化生活中它们都有一个能自圆其说的神话阐释系统，形成了一个个神话群。它们经过广大民间文化学者和社会学、人类学等学科学者的田野作业，显示出其丰赡的具有民族文化特色的朴实面貌，从而震撼了神话学坛，尤其是国际神话学界。这些神话在我国人民生活中的活性形态的存在，用事实打破了国际上一些学者对中华民族的偏见和歧视。在过去的岁月中，英国和日本都有一些学者鄙视说中华民族没有神话，称我们的祖先没有足够的智慧去创造像希腊神话那样瑰丽的神话文化；甚至一些中国学者，也嫌我们的祖先愚笨，断言黄河流域的先民缺乏想像力，所以没有丰富的神话流传。无论是谁曾经这样说过的，就中国文化的实际而言，这都是谎言。事实证明，中国存在着大量的内容具有丰富性、系统性、典型性特征的民间神话。近一个世纪以来，我国学者经过各种努力，在包括汉族在内的各民族中，发掘出许多珍贵的神话传说，能与《山海经》等神话典籍相对照，显现出远古人民杰出的文化创造力及远古神话流传至今的具体历程。诚如苏联神话学家、汉学家李福清对我国中原神话的评价那样，他认为这些神话的被发现，“代表着国际神话学的新方向”（参见其《中国的神话与传说》，台湾中正书局1988年版）。著名学者钟敬文也曾称中原神话的发现是“文化史上的奇迹”（见《中原古典神话流变论考·序》，上海文艺出版社1992年版）。这些评价是十分中肯的。中原神话只是中华民族神话的一个重要组成部分，而由此也表明我国民间文化中的活性形态的神话群与《山海经》这些先秦神话典籍具有可对照性的联系，它在世界文化史上占据着重要的地位。同时，它也体现出中华民族卓

越的文化创造力。

最为典型的是，这些源自《山海经》的神话传说不仅被民间口头传诵，而且依附于一定的“遗址”即祭祀活动中的庙宇、神台，形成诸如庙会之类的信仰活动中心。我们可以把这些庙宇、神台称为古典神话遗址；通过具体的民间信仰活动，我们可以考察到《山海经》神话对后世民间文化的广泛影响，尤其是能清晰地看到神话原型的嬗变轨迹，从而更为准确地把握住文化发展的基本规律。

古典神话遗址的分布，集中在陕西、山西、河南、甘肃、河北、山东、湖北、湖南、四川、浙江、安徽、江苏、广东等地。当然，这是由于我国文化发展主要集中在长江、黄河两大流域并形成为全国的文化中心而出现上述情况。

民间神庙是民间神灵信仰的物化形态，它所依据的信仰基础在于相应的民间神话传说故事。这些神庙常常在物质形式上增强了一定的神灵信仰的辐射力，形成民间文化的中心，或者可以称为神话群的文化源点。当然，民间神庙除了以广泛的信仰崇拜作为其文化基础之外，更多的是依靠历史的继承。在千百年间的各种文化碰撞中，如大浪淘沙般，才存留下来今天的这些古典神话遗址，它们是中华民族文化的一大景观。

神庙的历史至少有五千年。80年代初，我国考古学取得的一个重要成果，就是在辽宁牛河梁红山文化遗址发现有多个裸体彩绘女神泥塑的大型神庙（参见《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年第8期）。我们将其与《山海经》中的“祠”礼相对照，如《中次九经》所说的“熊山，席也，其祠：羞酒，太牢具，婴毛一璧。干儛，用兵以禳；祈，璆冕舞”，可以设想在远古时代，围绕着神庙所举行的是何等

壮观的民间盛会。这种情形随着奴隶制国家的形成和发展，在商周时期具有了更完备的文化规模。如，《尚书·商书·太甲上》所载，商先王顾諟天之明命，以承上下神祇，而“社稷宗庙，罔不祇肃”。同其相对的是“民有寝庙”，“庶人祭于寝”(《礼记·王制》)。在商周时代的卜辞中，宗庙有宗、升、室、亚等形式，结合氏族、宗族、家族而形成了宗庙、祖庙、祢庙体系。这种形制影响到整个秦汉时代的文化发展中的神灵信仰。在国家统一的政治推进进程中，神灵崇拜及神庙制度得到了秩序化发展。如，春秋时代的秦国，曾以西畤、鄜畤、武畤、好畤、密畤等神庙形制祭祀青帝、白帝、黄帝、赤帝等神灵。尤其是秦汉时代，由于政府干预，各种神庙的具体规模(规格)、祭祀时日等内容，都确定成制度。这种内容成为后世许多庙会活动的直接缘起，也就是说，将《山海经》神话融进社会政治之中，庙会得到政府的有效管理而出现许多新的文化风尚。如《史记·封禅书》写道：

> 自殽以东，名山五，大川祠二。曰太室、恒山、泰山、会稽、湘山。水曰济、曰淮……自华以西，名山七，名川四。曰华山、薄山、岳山、岐山、吴岳、鸿冢、渎山。水曰河，祠临晋……而雍有日月、参辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星、二十八宿、风伯、雨师、四海、九臣、诸布、诸严、诸逑之属，百有余庙……各以岁时奉祠。

另外，我们再以《风俗通义》相佐证，更不难看到汉代社会民间文化生活、政治生活中广泛存在的信仰活动对远古文化的继承和发展。以民间神庙为基本标志，《山海经》神话在民间生活中一代代传承下来，自然形成我们今日还能看到的众多的古典神话遗址，以及环绕在这些遗址周围存在着的神话群

现象。

魏晋南北朝时期在中国民间文化发展史上有着非常重要的地位，它是各种文化的一次空前剧烈、频繁、大规模的全方位碰撞与交融。一方面是道教的兴起和繁荣、佛教的传入和崛起，打破了固有的民族文化的相对稳定局面、成分相对纯朴的状况，融入了新的文化内容；另一方面是远古文化继续保持其完整面目，同时，融入了许多新的具有浓郁的时代特色的人文精神；再一方面是源自远古时代的神话思维与时代相结合，生发出更多的神灵崇拜。在这种背景下，《山海经》神话原型失去了以往的主导地位而渐被新的民间文化生活所淹没。这里，我们从《水经注》所录的神庙名称来窥视上述现象：

河水神庙：

禹庙（禹）、风伯祠（风伯）、土楼神祠（土地神）、天封宛火井庙（火神）、子夏庙（子夏）、司马子长庙（司马子长）、后土祠（后土）、文母庙（文母）、舜庙（舜）、尧祠（尧）、夷齐庙（伯夷、叔齐）、北君祠（华山神）、周天子祠（周武王）、石隄祠（石隄山神）、天子庙、虞公庙（虞仲）、五户神祠（五户将军）、河平侯祠（河神）、周公庙（周公）、五龙祠、伍子胥庙（伍子胥）、邓艾庙（邓艾）

漯水神庙：

二子庙（臧洪、陈容）

汾水神庙：

介子推祠（介子推）、岳庙（霍太山神）、三神祠（霍太山山阳侯天使）、尧庙（尧）

浍水神庙：

巫咸祠（巫咸）

晋水神庙：

唐叔虞祠（唐叔虞）

济水神庙：

贊皇山庙（贊皇山神）、陈平祠（陈平）、女郎祠（女郎山神）、朱鲔庙（朱鲔）、李刚祠（李刚）、鲁恭祠（鲁恭）、范巨卿祠（范式）、高祖庙（刘邦）、张良庙（张良）

清水神庙：

七贤祠（阮籍等竹林七贤）、太公庙（姜尚）

沁水神庙：

孔子庙（孔子）、华岳庙（华岳神）、张禹祠（张禹）

漳水神庙：

西门豹祠（西门豹）、铜马祠（刘秀）、董仲舒庙（董仲舒）

易水神庙：

白杨寺（白杨山神）

滱水神庙：

尧庙（尧）、恒岳庙（恒山神）、百祠、广南庙（广南）

湿水神庙：

白狼庙（白狼）、二陵庙（文明太后、高祖）、女郎祠（随山神）、代夫人祠、翮神庙（翮神）

濡水神庙：

孤竹君祠（孤竹君）

洛水神庙：

周灵王祠（周灵王）、九山庙（九山府君）、百虫将军庙（伊益）

渭水神庙：

女娲祠(女娲)、老子庙(老子)、怒特祠(梓树神)、宝鸡鸣祠(鸡神)、汧水祠(汧水神)、谷春祠(谷春)、邓艾祠(邓艾)、五畤祠(五帝)、凤台凤女祠(萧史、弄玉)、太公庙(姜尚)、白起祠(白起)、阳侯祠(水神)、五部神庙、华岳庙(华岳神)、恭王庙(汉恭王)、汉武帝祠(刘彻)、九庙(汉代诸帝王)

丹水神庙:

四皓庙(商山四皓)

汝水神庙:

叶君祠(王乔)、张明府祠(张熹)、青陂庙(青陂神)

颍水神庙:

许由庙(许由)、九山祠、柏祠、贾逵祠(贾逵)

洧水神庙:

张伯雅庙(张伯雅)、卓茂祠(卓茂)、子产庙(子产)

潧水神庙:

田丰祠(田丰)、翟义祠(翟义)

阴沟水神庙:

老子庙(老子)、孔子庙(孔子)、老君庙(老子)、李老母庙(老子母)、曹嵩庙(曹嵩)

汳水神庙:

灵庙(王子乔)、盛允庙(盛允)、梁孝王祠(梁孝王)

睢水神庙:

广野君庙、乔玄庙(乔玄)

瓠子水神庙:

尧庙(尧)、庆都庙(尧母)、中山夫人庙(尧妃)、仲山甫祠(仲山甫)

汶水神庙：

太山庙(太山神)、巢父庙(巢父)、亭亭山庙(亭亭山神)

泗水神庙：

原泉祠(原泉神)、颜母庙(孔子母)、孔庙(孔子)、华元祠(华元)、汉高祖庙(刘邦)、亚父祠(范增)、徐庙

淄水神庙：

尧山祠(尧)、景王祠(景公)

潍水神庙：

三石山祠(三石山神)

沔水神庙：

诸葛亮庙(诸葛亮)、女郎庙(张鲁女)、汉庙(汉女)、唐公祠(唐公房)、舜祠(舜)、汉高帝庙(刘邦)、刘表祠(刘表)、太山庙(太山神)、丞山庙(畴无余)、胥山庙(讴阳)、美人庙(秦始皇妃)

沘水神庙：

胡著庙(胡著)、樊重庙(樊重)

淮水神庙：

淮源庙(淮水神)、贯彪庙(贯彪)、子相庙(子相)、老子庙(老子)、江水祠(江水神)

渼水神庙：

尧祠(尧)、彭山庙(彭山神)、尹俭庙(尹俭)

涓水神庙：

独山庙(独山神)、范蠡祠(范蠡)

肥水神庙：

刘安庙(刘安)、刘勔庙(刘勔)

江水神庙：

汉武帝祠（刘彻）、青儿祠（青儿）、夏禹庙（禹）、朝云庙（巫山神女）、南岳庙（霍山神）

溫水神庙：

竹王祠（竹王）

湘水神庙：

舜庙（舜）、二妃庙（娥皇、女英）、屈原庙（屈原）

耒水神庙：

苏耽祠（苏耽）

赣水神庙：

贾萌庙（贾萌）

庐水神庙：

宫亭庙（庐山神）

渐江水神庙：

乌山庙（乌山神）、赵昞祠（赵昞）、胥山庙（伍员）、禹庙（禹）、嵊浦庙（土地神）、渔浦王庙（渔浦水神）

（此材料参考段玉明所绘图表）

从以上材料可以看出，《山海经》神话中的神格所存留者仅限于尧、舜、禹、巫咸和女娲等少数几个，像帝俊、黄帝、颛顼、王母等大神却没有被列入。当然，这里也有因技术问题而导致遗漏现象的发生，但是它从一个方面表明了新的神灵不断涌现，极有力地冲击了民间文化中的神话的纯朴性。顺着这种趋势发展，在后来的社会生活中远古大神的神庙越来越少。尤其是元、清两代，汉族的三皇五帝作为民族象征的意义被淡化处理时，那些曾经被视为异端的大神，像蚩尤、共工、祝融等神的神庙则崛起于民间，为远古非主流神的神话的复原提供

了便利。特别是宗教力量的崛起，除了道教对黄帝、西王母、大禹的利用之外，《山海经》神话基本上被赶下社会上层政治的祭坛，却为民间文化所容纳，大量保存于民间故事与民俗活动中。这就形成了今天神话学通过田野作业而获得新资料、大飞跃的局面；在民间文化中，几乎保存了《山海经》神话的所有信息。

就目前所发掘到的材料来看，古典神话遗址所反映的《山海经》神话原型内容，一般限于黄河的中下游地区、长江中下游地区，其中以黄河中下游地区为最为密集的区域。其中，又极为密集地分布在以河南为中心的中原地带，形成了独具特色的中原神话群。

与《山海经》神话原型相关的中原神话群主要有如下几种：黄帝神话群，女娲神话群，伏羲神话群，王母神话群，颛顼神话群，尧神话群，舜神话群，大禹神话群，夸父神话群，炎帝神话群。

其中，内容最丰富、影响最大的为黄帝神话群和大禹神话群。构成这种状况的重要因素不是别的，是河南所处的特殊的地理位置和历史文化的特殊地位所决定的。一方面是河南在历史上长期为政治经济文化的中心，"三代之居皆在河洛之间"(《史记·封禅书》)，黄帝族、大禹族在这一地区形成强大的政治集团，所以存留下许多神话故事和传说中的神话遗址。另一方面是，这些神话主要保存在中原偏僻的民间，与大都市的车水马龙相比，这里相对稳定，较少外来文化的冲击，所以保存下较为朴实的神话故事，而且有许多神话故事是由民间巫婆神汉所讲述的，更见其原始色彩的浓郁。同时，这也更显现出中原地区古典神话的非凡价值和意义。

首先是黄帝神话群。

《山海经》中的黄帝是一位显赫的部落联盟领袖。轩辕之山、轩辕之国、轩辕之台和轩辕之神与这位黄帝相联系，具有神圣而不可侵犯的特殊地位。如，《海外西经》中有“轩辕之国在此穷山之际”，“穷山在其北，不敢西射，畏轩辕之丘”，《大荒西经》中有“射者不敢西向射，畏轩辕之台”。黄帝的生命力异常旺盛，如《大荒西经》中有轩辕之国“不寿者乃八百岁”。黄帝的子孙众多，集团力量异常庞大。如《大荒东经》中有“黄帝生禺虢”，海神是他的子孙。《大荒北经》中有“黄帝生苗龙”，融吾、弄明、白犬都是他的后代。《海内经》中的昌意、韩流和骆明、白马、鲧，也都是他的子孙。可见其影响时代之久远、范围之广阔。黄帝还是不可战胜的，如在《大荒东经》中有他得夔，“以其皮为鼓”而“威震天下”，《大荒北经》有他战胜蚩尤的故事，都充满征服者的胜利姿态。在更多的文献典籍之中，黄帝征服了四野，合并了炎帝部族，定鼎于中原，祭祀于河洛，成为中华民族的始祖。《史记》等历史文献也都是从黄帝算起。中华民族自称炎黄子孙，亦缘于此。

在中原地区，黄帝神话群主要分布在豫西地区。

民间关于黄帝的传说主要有炎黄之战、涿鹿之战、创造发明、建立国家、与王母斗智、练兵讲武、访仙得道、炼丹、升天等，集中在河南的新郑、新密、灵宝等地。

传说依附于一定的自然景观，就成为我们所说的古典神话遗址。如，新郑称为“轩辕故里”，传说黄帝生于新郑寿丘，此地原来建有轩辕观。民间传说黄帝的父母即公孙少典和附宝，居住在具茨山姬水河边的一个山洞里。附宝在野外感白光而孕，后生下肉团，轩辕黄帝从肉团中出世。后来，人们将具茨山

改名“轩辕丘”，在上面修了一座祖师庙，也叫轩辕黄帝庙。附宝感光受孕处有一块石头，人称“天心石”。黄帝成年后，四处寻找猛将良相，如力牧、大鸿、风后、常先、大隗等，这些人的名字成为今天这一地区的地名（或山名）。如，大鸿就在新郑、禹州、新密交界处，新密则有力牧台、大隗镇。在新郑的风后岭极顶东侧，有王母洞，传说黄帝曾和王母有交往。在新郑县城南关外，有一条双洎河，传说黄帝曾在这条河边试才，选出一个孩子主王位，一个辅政。

在新密同样有许多黄帝神话遗址，如云岩宫是传说中黄帝的行宫、寝宫。当地百姓讲，黄帝曾在此处担土修城，被人道破天机，留下“庙岗”、“大岗”两堆土成为今天的山岗。“破鞋岗”则是传说黄帝将鞋子扔在此处变成的，也有人说是鞋子中的泥土堆成的。云岩宫景色秀美，当地有一首歌谣唱道：

南京到北京，
比不过云岩宫。
三百（柏）二十（石）一座庙，
王母娘娘坐空中。
石头缝里长柏树，
老龙叫唤不绝声。

所谓的三百是三棵柏树的协音，二十是两块石头的协音。三柏二石都是河水中的树木和石块，庙即云岩宫神庙。王母神洞在峭壁上，王母离地而居，所以叫“王母娘娘坐空中”。“老龙叫唤不绝声”是指云岩宫院内的大峡谷中有一条激流穿过，发出激越的声响，犹如龙鸣。在云岩宫附近还有许多地名传说都与黄帝的活动相关，如养马庄（养马处）、仓王庄（储粮处）、饮马河、马脊岭（蹓马处）。大鸿山上还有传说中的避暑宫、御花

园、梳妆台、擂鼓台。云岩宫存有唐独孤及的《云岩宫风后八阵图记》碑文，从另一方面说明黄帝传说历史的悠远，在神话与史实之间并非全凭人们去妄言假想而成。在大隗镇有明代碑文记载，黄帝曾在此访广成子。又有奶头山，传说流出的玉奶不尽。所有这些，若我们比照《山海经·西次三经》中的"峚山"有玉，"是有玉膏，其源沸沸汤汤，黄帝是食是飨"等内容，便不会有太多奇怪的感觉。

在灵宝阌乡东南荆山铸鼎塬上，有传说中的黄帝陵。这里原有黄帝庙。传说黄帝当年在此铸鼎立国，此庙保存有唐虢州刺史王颜撰文的《轩辕黄帝铸鼎碑铭》。碑文序中，有"黄帝守一气衔三坟，以治人之性命，乃铸鼎兹原，鼎成上升"的内容。据载，汉武帝时，荆山铸鼎塬就有黄陵神庙，配祀香火以祭黄帝。可以设想这就是汉代的黄帝陵会。至今每年冬天，当地百姓在此祭祀黄帝，应是庙会遗俗。这一地区的神话传说中，黄帝是朴素的人间君主，骑龙升天时，被百姓拦扯住。有九孔莲藕的遗址，相传它就是黄帝所骑龙须所化生。黄帝陵在这里还叫葬靴冢，据说和陕西桥山及甘肃、河北等处的黄帝陵一样，都是黄帝的衣冠冢。当然，由于特殊的历史、地理因素，陕西黄陵名扬中外，人们就忽略了其他处的黄陵神话遗址。

在巩义一带还有黄帝得河图洛书的"遗址"。传说当年"黄帝东巡过洛河，修坛沉璧，受龙图于河，龟书于洛"，在此发明历法、房屋，令仓颉造出文字，祭祀天帝。至今，洛口村北寨门还有对联"休气荣光连北阙，赤文绿字焕东周"，歌唱黄帝在洛河畔祭天、沉璧的文化盛事。

与《山海经》相比，黄帝神话在这里有了更多的仙味。应该说，关于黄帝的神话，源自《山海经》，在后来的历史发展中，渐

渐融入其他的文化因素。这正是一般古典神话嬗变的基本规律。

其次是女娲神话群。

《山海经》中的女娲神话内容很简单，只有《大荒西经》中“有国名曰淑士，颛顼之子。有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野；横道而处”的内容。关于她炼石补天、抟土造人的故事，见于《风俗通义》、《淮南子》，至于她与伏羲结为夫妻的内容，则见于唐卢仝的诗歌等文献。这些内容是《山海经》女娲神话的嬗变、衍生形态的具体表现。它在中原地区的神话遗址主要分布在淮阳、西华、孟州、太行山、陕州、晋州、涉县等地。再者就是甘肃天水等地。在民间文化中，她的身份称呼是多种多样的，如“人祖奶奶”、“人祖姑娘”、“女娲娘娘”、“老奶奶”、“娲皇老母”等，体现出民间信仰的丰富性。

在一些古代文献典籍中，女娲和伏羲、神农并称为“三皇”。“皇者，天。天不言，四时行焉，万物生焉。”(《风俗通义》)这是民族女神“女皇”(《世本·姓氏篇》)的神圣角色。她在中原地区，不但是生化万物的创造大神，而且是一定地区的民间保护神，许多神话遗址相传都是她留传给人间的，具有神秘性。如西华县聂堆乡思都岗，有传说中的女娲陵、女娲神庙，这个村庄就是女娲城的一部分。当地百姓每逢初一、十五就来朝拜他们这位人祖奶奶，在腊月和正月举办庙会，唱神戏，祭祀这位“天地全神”的统领。中药黄芪，在这里传说是女娲传给民间识别运用这种药材的方法的，所以，当地称黄芪为娲芪。在一些民间节日中，还有烙面饼抛在房顶上“补天”的习俗(不仅河南有，陕西、甘肃、山西等地也有，参见一些地方志中的民俗资料)。更为典型的是民间经歌中对女娲开辟世界、创造人类

和文明的礼赞，表现出虔诚的信仰。天下雨太久，有“雨不霁，祭女娲”（《论衡·顺鼓篇》）；天大旱，也要祭女娲，民间百姓在神庙前让烈日曝晒自己，以期得到女娲感动而降甘露。这种信仰汉代典籍中有记载，明代如杨慎在《词品》中也有记载。西华民间传说中，女娲不但炼就了五彩色，补得苍天，而且多次托梦救人，变幻魔法退去偷袭的敌兵而避免了灾难。人们传说天边的彩霞之所以那样美，是因为女娲补天用尽了五彩石，于是将自己的血肉糊在了天上，补天行动壮烈绚丽。女娲作为人间正义、道德的代表，无处不在，无时不在，伴随着人们世世代代生活在这片土地上。这也表现出中华民族普遍的信仰观念，即传统的人杰地灵观，在一个地方若生存过一位具有历史影响意义的大人物，这里的人就会感到无上的自豪。当然，这也包含着人们对自己的家乡的热爱，对生活的热爱，对英雄的崇尚，对美好的生活前景的向往。所以，女娲信仰在广大中原农村曾表现为每一个乡村都有奶奶庙，人们坚信有了女娲这位人祖奶奶在自己的身边，就有了安全感、幸福感。

在孟州一带，有女娲山的传说。这在《太平寰宇记》、《地理通释》等典籍中就有过记载，即“太行山，一名皇母山，一名女娲山”。太行山上有多处女娲祠，陕州的女娲陵、晋州的女娲庙、商丘的娘娘庙和涉县的娲皇宫，安阳的清凉山，都是女娲信仰的重要表现。尤其是涉县的娲皇宫，每年都举办大型庙会，四面八方的香客会聚此地，载歌载舞，遍设香烛，祭祀这位传说中的人祖女神。宋衷注《世本》中曾提到“天皇封弟娲于汝水之阳”。由此，我们可知，黄河中下游地区的河南中部、北部，河北的南部，山东的西部，以及陕西、甘肃等地，作为女娲的封地，其神话遗址之多是可想而知的。宋崔伯易在《感山赋》中

说："客有为余言，太行之畜，其山一名皇母，一名女娲。或云于此炼石补天，今其上有女娲祠。"他盛赞"仁智所依，仙圣其迹"，"服皇娲之妙道，藏补天之神石"。太行山系千里绵绵，女娲神庙兴兴灭灭，灭灭兴兴，如繁星闪烁，体现出女娲神话在这广大地区的深厚基础。人们对一片碎石寄予深情，以为是当年女娲补天所剩下的。这些信仰行为远远超出了《山海经》神话中"处栗广之野"的原型，但不可否认的是，这些神话的思维机制和《山海经》是相同的。它从另一方面说明《山海经》神话思维对我国民间文化的广泛影响。

在更多的神话传说中，女娲和另一个大神伏羲结成夫妇，而且是兄妹婚，加入了洪水神话的内容。在豫东、豫东南、皖西、鄂北等地区的黄淮平原和大别山系，有许多洪水神话故事的流传。其情节为：一个孩子外出，遇见一个神灵的化身（或为兽，或为人，或为树），告诉这个孩于说天地要毁灭，要他带一些食物来，以便躲进一个地方，逃过这场大劫难。这个孩子一般是男孩，又带上姐姐或妹妹一同来到这里。灾难过后，世界又是一片洪荒，神灵要两个孩子成婚，继续繁衍入类。经过一系列的验婚，两入终于结合成夫妇，重新造就人类和文明。毁灭世界的灾难一般都是洪水。这个女孩子一般都是女娲，她的同伴是伏羲。这种神话故事若我们掩去人名和地名，就会发现和南方一些兄弟民族中的洪水神话完全相同，和阿拉伯、希腊的洪水神话也有相同之处。应该说这是整个人类共有的神话思维的表现。作为洪水神话中的女娲，和《山海经》中处于栗广之野的女娲绝不是毫不相干的。在千百年的人类社会发展中，两种内容都依据于远古时代的原始思维即神话思维，使女娲神话系统日益丰富起来。同时，在民间神话的流传中，我们也

可看到不同神话系统的混生混合现象。

第三是伏羲神话群。

伏羲在《山海经》中出现的场次很少,仅见于《海内经》的两段。一是"有九丘,以水络之……有木,青叶紫茎,玄华黄实,名曰建木,百仞无枝,有九欘,下有九枸,其实如麻,其叶如芒。大皞爰过,黄帝所为"。一是"西南有巴国。大皞生咸鸟,咸鸟生乘厘,乘厘生后照,后照是始为巴人"。这位大皞,郭璞、吴任臣、郝懿行等学者都释为伏羲。大皞,太昊,在秦末汉初时代的《世本》中,称太昊伏羲。《吕氏春秋·孟春纪》中说"其帝太皞",高诱注为"太皞,伏羲氏"。在今天民间神话传说中,太昊伏羲仍是一体的。如淮阳太昊陵就称为太昊伏羲陵。中原地区的伏羲神话群集中在豫东、豫东南一带,如淮阳的伏羲陵和神庙群,上蔡、新蔡、汝南、正阳等地也都曾有伏羲神庙。其中,以淮阳的伏羲神庙的影响为最大;在这片土地上形成了甘肃天水和陕西宝鸡等地所无法相比的一个规模庞大、仪式浩繁的神话群,最典型的就是每年农历二月二到三月三的淮阳太昊伏羲陵古会。此外,孟津也有伏羲神庙。我们不必再一一详数伏羲的各种神迹,诸如伏羲创制八卦、教人渔猎、教人制簧做笙、织衣、教人游戏等神话故事。伏羲信仰与《山海经》神话联系最为紧密的是庙会上的神兽和祭木。在这里,我们几乎可以把这些内容作为《山海经》的某种翻版。

庙会上的神兽被俗称为皮老虎、泥泥狗、小叫吹。如五颜六色的老虎,有的是用红布或黄布缝制的,眼睛、嘴或用布缀成轮廓,或用彩墨绘出,有的是用皮做成的,有的则是用布料和牛皮纸做成的。这些虎可用来做儿童的玩具,也可以用来观赏,而更重要的用途在于镇邪。其源头我们可以追溯到《山海

经》中的一些神话内容。如,西王母形象在《西次三经》和《大荒西经》中都以“虎齿”而名,“有神人面虎身,有文有尾”。在《大荒东经》中,有许多以“虎”为图腾的部族,如说有神人名曰天吴“八首人面,虎身十尾”。《海内北经》中有“穷奇状如虎,有翼,食人从首始”,“林氏国有珍兽,大若虎,五采毕具,尾长于身,名曰驺吾,乘之日行千里”。在《海内西经》中,昆仑神山的守护者开明兽“身大类虎而九首”。从这里我们可以看到远古人民对虎的迅猛、威严、勇敢有力的性格尊崇。虎崇拜在事实上就是图腾崇拜。它在民间文化中的广泛出现,我们可以从《山海经》中找到本原。应该说,民间文化中以虎镇邪、驱邪的意义即源于《山海经》中的内容。

泥泥狗又俗称灵狗、陵狗,传说是人祖爷伏羲的守护者、使者。一般有虎、猴、狗、马和蛙、燕、斑鸠等形状,多黑底绘彩,既可用作玩具,又可作为“巫药”。

泥泥狗最突出的特点就是变形。变形的方式有两种,一是独体变形,一是联体变形。独体变形如虎首狗身,或狗首虎身、狗头猴身、猴首虎身等,为兽与兽的部位综合。这使我们联想到在《山经》中普遍存在的各山之神的形状。如《南山经》中的“(招摇之山)有兽焉,其状如禺而白耳,伏行人走,其名曰狌狌,食之善走”;“(基山)有鸟焉,其状如鸡而三首、六目、六足、三翼”;自招摇之山以至箕尾之山,“其神状皆鸟身而龙首”。在《南次二经》中,浮玉之山山神“其状如虎而牛尾”;自柜山至于漆吴之山,“其神状皆龙身而鸟首”。各山山神的变形,在原始信仰的意义上我们可以有两种解释,一是图腾的徽帜的重合现象,一是生殖崇拜的象征。特别是在一些泥泥狗的阴部,民间艺人用红、白两种最醒目的色彩绘成花卉或太阳放出光芒

等形状，其意义就在于对性的夸张显示。联体变形的内容更加丰富，一般分为鸟与鸟、兽与兽两大类。鸟与鸟的相叠相交有多种，一是两只鸟的尾部相联，即一只鸟身的两头都是鸟头形，这是明显的交尾。二是在一只大鸟的身上，堆满了小鸟，民间称为“咕咕堆”，也有称为“娃娃山”的。这同样是生殖意义的显示，取意于“多子”。兽与兽的联体，有同类相联与异类相联两种。同类相联的意义在于生殖崇拜，异类相联的意义也是生殖崇拜。异类相联的有八大高、四不像、猴背虎、猴骑虎。这自然使我们联想起《中山经》中的“有神焉，其状如人而二首”、“其神状皆人面兽身”、“其状人面而鸟身”、“其神状皆马身而龙首”、“其神状皆彘身人首”、“其神状皆鸟身而龙首”等。这里的人面和猴面并无太大的分别，可以说泥泥狗中的猴就是人，虎也是人，猴与虎相交就是人与人相交。假若我们再联系到汉画像石中的伏羲与女娲的交尾，联系到庙会的日期农历二月二到三月三，正是“仲春之月”，与古代上巳节禹禖崇拜相联系，以及庙会上至今尚存有的扣子孙窑的女阴崇拜、野合与拴娃娃习俗，我们就不难想像这些泥泥狗与生殖崇拜、图腾崇拜的密切联系。

小叫吹类似于古代的埙这种乐器，有的是一只葫芦，有的是一只猴或虎或鸟的头，更多的是独体的鸟蛋形。其意义应该说是与《山海经》中的鸟崇拜意义相联系在一起的，鸟或者象征着男性生殖器，或者象征着女性生殖器。当然，所有的这些器物与前面所提到的虎和泥泥狗，在具体运用上全然没有淫秽色彩，这正体现出我国古代文化中生殖崇拜的自然特色。因为这些器物的使用有一种前提，或者说是一种深厚的民间信仰内容构成了生活氛围，那就是所有的神兽都是伏羲施舍给

人间的。

祭木在庙会上的使用有两种：一是木质结构而糊以彩纸装饰，正中贴有伏羲神像的“彩楼”；一是全为木质结构，在一根红色木棍的上端装上一具斗形木盆的“神楼”。它们所蕴涵的意义，我们可以追溯至《山海经·海内经》的“太皞爰过，黄帝为之”的“建木”。建木的意义和扶桑是一样的，是连结着天与地的神树，日月可以栖居在这里，巫咸、巫彭他们可以带着不死之药由此升降，即我们常说的“绝地天通”。庙会上的祭木的意义就在于媚神娱神，一方面向伏羲表白自己的良苦用心、虔诚的敬拜，另一方面以祭木代替神树，为神灵上下来往于天地之间提供方便。同时，我们也可以把这种和建木一样的无枝无叶的神楼看做是男性生殖器崇拜的物化表现。

正由于在淮阳太昊伏羲陵会上有如此众多的伏羲崇拜、原始信仰的文化内容，所以，伏羲陵、伏羲神庙，以及与伏羲神话相关的蓍草园、画卦台、白龟池等景观，就自然成为古典神话遗址。

在孟津老城雷河村，至今还保存着传说为伏羲“受龙马图于河”的神话遗址，有伏羲殿和“龙马负图处”、“龙马记”等碑文，以往曾有隆重的香火会。

第四是王母神话群。

《山海经》中的西王母是玉山之神、昆仑女神、王母山神，虽和黄帝、颛顼、大禹等帝王神话不一样有自己的集团成员，但她更有神威，尤其是她“蓬发戴胜”、“司天之厉及五残”（《西次三经》），有三青鸟为其取食（《海内北经》）。这是一个身处神山，“戴胜，虎齿，豹尾”（《大荒西经》），威风凛凛的女皇。我们可以想像，她应该是一个独处神国的帝王，是一个更原始、更

自然、更神秘的氏族首领。遍查《山海经》，西王母和其他的帝王神没有任何往来，不像其他帝王那样去征杀四野、平息动荡，虽然身有重职，却不见任何杀机。不论她怎样“豹尾虎齿而善啸”，却并不令人可怕，相比起来，她倒显得是那样的可爱。她不怒自威，有一种令人景仰的神圣地位。如《大荒西经》中所言，西王母所处的“昆仑之丘”，“其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然”，“此山万物尽有”。在神国之中，她是威严的象征，也是富贵华丽的象征，比那些帝王神更具有神性的崇高的尊严，所以，后世的许多文学作品都把她作为景仰的对象，无论是哪一位帝王，若能与王母交游、相会，就会身价百倍。如《穆天子传》中有“天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王母”，《竹书纪年》也谈及穆王面见西王母，《西游记》中的王母娘娘种下蟠桃园，引发出孙悟空故事，民间传说经典作品《牛郎织女》有王母拔簪划天河留下人间千古恨的故事……关于王母的传说数不胜数，家喻户晓。

中原民间关于西王母的神话更为丰富。有许多西王母神话遗址成为风光秀丽的旅游胜地。如新密云岩宫的峡谷峭壁上有王母洞，在日暮时分，晚霞映在谷底的河水，经反射，再照到王母洞的岩石上，犹如仙云闪动，格外奇丽。这里的王母洞传说是自然生成的。有人讲，在风高月黑时，黄帝驾云来到这里和王母约会，共话修仙之事。据说，当春三月草长花开时，人还能听得见洞内传出的琴声。在新郑的千户寨乡风后岭的东顶峭壁上，也有一个王母洞。洞内塑有伏羲、神农和有巢氏的神像。依洞口向外看时，上有险峰，下有深谷，给人以清凉幽静的感觉。当地有人讲，这个王母洞在桃花盛开时，有彩蝶飞来飞去，是王母娘娘向人间派出的神使。黄帝建造了这个神洞，

是为了感谢王母。传说当年黄帝铸鼎中原，祭祀河洛，到处寻访治国安民之道。他跋山涉水，被一位神仙指点，在翠妫河边遇到仙鹤衔走《神芝宝图》，于是，他就奋力追赶。到风后岭时，不见了仙鹤，却遇到一位仙人，鹤发童颜的老者。老者自称是华盖童子，受王母娘娘之命，将《神芝宝图》送给黄帝来帮助他安邦定国。黄帝得到宝图后，国家治理得非常好。显然，新密云岩宫、新郑风后岭两处的王母洞都掺入了道教的神仙思想。但我们从这里可以看到民间信仰中王母神话的衍生状态。

在三门峡南岸的煤矿，关于王母的传说是另一种情况，即梳妆台上的"娘娘鞋"和煤的故事。当地老百姓讲，三门峡是一块宝地，李老君选中了此地，想在这里修上宫殿住下。王母也看中了这个地方，就和李老君争起来。李老君悄悄将金手杖埋在地下，王母娘娘则运用法术，在金手杖下埋上自己的绣花鞋。李老君受骗后，一怒之下，挑起两座煤山去了河北岸的山西。王母娘娘舍不得煤被带走，就又拉又扯的，鞋子也弄脏了，也没有拦住。结果，山西的煤很好很多，而三门峡的煤只有地表上面很少的一些。王母娘娘在河边洗了脸，就有了梳妆台；她将弄脏的鞋子塞进石缝，就有了这娘娘鞋。娘娘鞋和梳妆台都是传说中王母娘娘留下的石头，这和《山海经》相去甚远，但它同样包含有《山海经》的神话思维成分。

在中原农村，建国前许多地方建有规模大小不等的王母神庙。在每年的农历三月初三，传说中的王母娘娘生日，人们来到庙里供奉上香火。甚至有民间巫婆"坐坛"，在神庙中大唱大跳，称自己是王母附体，代神立言，蛊惑人心。应该说，这是愚昧的土壤所培育的这种王母信仰。

第五是颛顼神话群。

在《山海经》中，颛顼是黄帝的子孙。如《海内经》所言，“黄帝妻雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流”，韩流“取淖子曰阿女，生帝颛顼”。《大荒北经》称，“东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫔葬焉”。“丘西有沉渊，颛顼所浴”。颛顼家族同样很庞大，如叔歜国、中輻国、驩头、苗民、淑士国、老童、祝融、重、黎、伯服、季禺之国等，都是他的子孙。再者，颛顼是人间的帝王，又是巫。如，《大荒西经》中，有“颛顼死即复苏”，“风道北来，天及大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇”。

颛顼族和猪图腾密切相关。他绝地天通，使人间和天上分开。正是他集中了神巫的成分，所以，关于他的传说多是亦神亦鬼之类的民间祸害之源。如《搜神记》所载“昔颛顼氏有三子，死而为疫鬼”，疟疾鬼、魍魉鬼、小儿鬼。中原民间打傩，常打此三鬼。中原民间还有夜晚不在户外晾小儿衣服的习俗，传说是惧怕颛顼的小女儿会将血污染在小儿衣服上而掠走小儿的灵魂。在《玄中记》和《齐东野语》中均有此类记述。至今，许多地方为了驱除颛顼小女儿化生的九头恶鸟，流传着以柏枝火熏室内、放爆竹驱鸟等习俗。颛顼的身份在《山海经》中更多的是具有神巫色彩的帝王。他的继承者是喾，曾娶姜嫄生后稷，娶简狄生契，娶陈锋氏女生尧，娶常仪生帝挚(《世本·王侯大夫谱》)。他们二人合称为二帝，在河南省内黄县梁庄乡三杨庄村西北的硝河西岸，至今仍有他们的陵墓，俗称为二帝陵。陵有神庙，据考，为唐代大和四年(公元830年)所建。之后多次修葺。这里还曾因此而设高陵县。当地百姓称颛顼为高王爷，每年举办庙会，纪念这位远古帝王。

1986年，有关部门曾组织清除掩没过二帝陵的沙土，清出大殿、山门、厢房、宋砖砌井、陵墓围墙紫禁城，以及“颛顼陵”、

“颛顼帝陵”等石碑，使民间传说具有更耐人寻味的神秘性。这使我们联想到《大荒北经》的附禺山。杨庄村风沙居多，处于黄河故道，其环境与“河水之间，附禺之山”基本相同。应该说这并非全出于偶然。

当地百姓讲，颛顼之所以葬在这里，是因为一个黄水怪的故事。传说当年黄水怪经常来这一带危害百姓，颛顼受民之托，在女娲的帮助下得到天王宝剑，赶走了黄水怪。颛顼又用天王剑砍了一座附禺山，划了一条硝河，让这里的百姓过上了山清水秀、草茂粮丰的幸福日子。后来，黄水怪又作怪，一口气喝干硝河水，一尾巴打碎附禺山，这里又变成了贫瘠的荒原。颛顼年纪大了，就问卜，想知道自己怎样死，死在何处。有人对他讲，他死的地方为一寇姓之地。经过很长一段时间搏杀，颛顼杀死了黄水怪，自己也精疲力尽了，一问人这是什么地方，人说是寇家的地面，于是，他就笑着死在这片土地上。这是这里地势形成的传说。

颛顼葬在这里的附禺山即民间传说的鲋鱼山，常化作神鱼出来巡视人间，抚慰善良，惩除邪恶。他退去洪水救得百姓脱险，由此更受民间拥戴，这恰好和“颛顼死即复苏”、蛇化鱼妇的灵魂再生神话相吻合。又有传说颛顼教化百姓，教会民间百姓制衣、垦荒种谷、编定历法、养殖猪羊牛马，似乎是又一位人祖。这都反映出民间百姓美好的向往，也体现出民间文化对远古文化、对《山海经》神话的自觉继承。

第六是尧神话群。

《山海经》中的尧是位天帝，涉及他的内容更多的不是他个人的活动，而是他的葬所。如《海外南经》说他葬于“狄山”之“阳”，《海内北经》说他的灵台在“昆仑北”，《大荒南经》说他

"葬于岳山",《海外东经》则说他葬于"䃌丘"之东。后世的典籍中称他是位好君主,善良,俭朴,谦逊,敢于承担责任,是难得的"仁君"(《述异记》)。在他的传说中充满神奇色彩。如,传说"赤龙与庆都合,有娠而生尧"(《绎史》引《春秋合诚图》),"尧为仁君,一日十瑞"(《述异记》),"尧时有草夹阶而生"成为较早的历法(《论衡》、《帝王世纪》),"尧在位七十年"有神鸟纳福驱邪(《拾遗记》)等。流行较广的传说是他诚恳地四处访贤。在河南登封箕山,传说还有他访问过的贤人许由的墓,山下有牵牛墟,颍水边还有犊泉、犊蹄印。尧帮助山民找水,于是,在太行山有尧王池、尧河、捏掌村,成为民间神话传说的"圣迹"。尧后来将王位传给贤能的舜,除去了居心不良的丹朱(单珠)。在河南范县濮城东黄河北岸有单珠堌堆和单珠墓,流传着这些远古神话传说,其内容丰富了《山海经》中的尧的神话形象。

第七是舜神话群。

舜在《山海经》中的出现,情况和尧差不多。《海内南经》和《大荒南经》都说他"葬于苍梧",《海内经》说他葬于九嶷山。他的灵台和尧、喾、丹朱并位于昆仑。与尧所不同的是,舜的家族更为庞大。如,在《大荒东经》中有"帝舜生戏,戏生摇民",在《大荒南经》中有"帝舜生无淫"。在《山海经》中,帝舜的具体身份同样没有明确交代,只是依据先秦其他典籍,我们可以了解到他有两个妻子,即娥皇、女英。而《大荒南经》中,又有"帝俊妻娥皇,生此三身之国,姚姓,黍食,使四鸟"的记载。若帝俊即帝舜,那么帝舜家族就异常庞大了。但就目前而言,我们还不能断言帝俊就是帝舜。

中原民间舜神话传说集中述说三个方面的内容:一是孝待父母,二是宽待他人,三是驯象耕田。孝待父母的故事流传

最广，其基本情节是：舜的父亲后又娶了妻子，共同虐待舜。先是让舜把炒熟的麻籽种上，继而让舜到井下淘井把舜掩埋在井里，又让舜到房顶上修房时将房点燃；但是，这些都没有害死舜，舜也不计前嫌，仍宽厚对待父母兄弟。这是民间孝道化的故事附会，是民间百姓在舜的身上所给予的理想化、道德化的美化。因而，舜被列入传统的《孝子图》，千古传颂。孝敬父母，宽待他人，既有孝的意义，又有仁的意义。宽待他人的故事作了更多的生活化处理，如尧王夸奖舜所驾驭的耕牛好，舜就说不要随便夸奖，而要顾及其他的牛。尧看舜很贤能，将自己的两个女儿即娥皇、女英都嫁给舜，舜待他们都很好，二妃从未有争风吃醋的俗举。舜驯象耕田的故事流传也很广，问题在于"历山"究竟在何处，多少年来争执不下。山东的济南千佛山、菏泽（雷泽），山西的垣曲舜王坪、永济东南历山，浙江和湖南、河北等省，都有传说中舜驯象耕田的历山，以及舜井、舜祠等。应该说，这是民间神话对农耕文明开创的阐释。驯象在中原一些地方传说为象为猪所生，猪与象同生。这给我们提供了关于原始信仰中猪图腾研究的新课题。舜耕在中原，中原图腾为象，象与猪同生，包括颛顼族也有猪的图腾，这些内容都表明，中原农耕神话中所包含的猪图腾是一个不可忽视的文化现象。

舜神庙在中原地区较为典型的是偃师邙山岭上的舜王庙，每年都有庙会。四面八方的百姓赶来，祭祀舜王。周围地区还有舜王治水、舜王赶鱼、舜王退敌和娥皇、女英骑牛骑骡而骡不生驹的传说故事。此外，在这里关于舜的出生故事颇类似于姜嫄神话，即瞽叟梦见凤凰而得舜，也有传说梦见朝阳而得舜的。这类神话原型应引起我们的多重含义的文化思索。

第八是大禹神话群。

大禹是民间文化中流传最广的大神，其主要身份是治水英雄，被后世尊崇为人间帝王、天国神使、宗教领袖、科学大神、战争之神等多种身份。他的影响几乎是其他神无法相比的。

在《山海经》中，概括起来讲，禹的神话形象还是一位相当朴素的治水英雄，其事迹主要有"杀相柳"(《海外北经》)、令竖亥测算东西两极距离(《海外东经》)、"攻共工国山"(《大荒西经》)、"攻云雨"(《大荒南经》)、"积石"(《大荒北经》)、"生均国"(《大荒北经》)、"湮洪水"(《大荒北经》)、为群帝造神台(《大荒北经》)、"布土以定九州"(《海内经》)。其生存背景是鲧治水事业失败为天帝所杀，显示出悲壮的文化氛围。

在后世的文化典籍中，如《史记》在《夏本纪》、《五帝本纪》中，称"惟禹之功惟大，披九山，通九泽，决九河，定九州"，"成美尧之事者"。在一些神怪小说中，禹的形象更是洋溢着不凡的仙气，其事迹演绎成许许多多的离奇故事。禹的"足迹"分布最为广泛，大江南北，黄河上下，江河济淮之间无不留下有关禹的神话遗址。诸如河精授禹以"河图"，逐防风氏，捉拿无支祁，克三苗，导积石，劈开龙门山，化熊打通轩辕山，喝令涂山氏还子，三过家门而不入，锁蛟，大会群神于会稽山等，均成为千古绝唱。总观神州大地，禹神话遗址的分布呈西北向东南线条分布状，即从东南的会稽山到西北的积石山，间以中原地区的河洛为中心，形成一条线。其中，河洛地区的禹神话信息量最为密集，神话遗址也最多。一方面这和"昔三代居于河洛之间"分不开，另一方面是和历史上的治水事业集中在黄河中下游分不开的。当然，四川、湖北、湖南等地也有数量相当可观的

禹神话遗址。

河洛的地望在今天看来基本上是以嵩岳为中心的，除河南地域之外，还包括山西、陕西和山东、河北、甘肃等省的一部分，这是著名学者戴逸等人所提出来的。若这样说，那么河洛就是历史上的大中原，以黄河的中游为主包括下游一部分地区。从史实和考古发掘来看，虽然中华民族是多源头的，但这片土地也确实是中华民族的主要发源地，这是无可争议的。也就是说，在河洛地区形成禹神话遗址的大面积分布，绝不是偶然的。它是有着以雄厚坚实的历史积淀深刻地影响着民间信仰这一民间文化的主体内容的。神话遗址中很多民间文化内容虽然有许多夸张、虚妄、神秘的成分，但决不全是杜撰，其基本背景就在于原始信仰等具体的社会内容对民族心灵的多维辐射的投影。

河洛的中心在嵩岳。这和大禹建都阳城的历史传说有着密切联系，而其中最突出的神话遗址就是启母石、启母阙、启母庙等处。关于启母传说，不见于《山海经》，详见于《淮南子》：

> 启母，涂山氏之女。禹治鸿水，通轩辕山，化为熊。谓涂山氏曰：欲饷，闻鼓声乃来。禹跳石，误中鼓，涂山氏往。见禹方作熊，惭而去。至嵩高山下，化为石，方生启。禹曰：归我子！石破北方而启生。

这段记载和今天的民间传说是一致的。当地百姓对此解释道：嵩山脚下所立启母石，就是传说中的禹得涂山氏裂腹生子处。启母石附近有启母阙，是传说中大禹的家门，上绘有农耕、狩猎的浮雕，是当时社会生活的记载。传说当年禹治水时，嵩山之南，东自禹州，西至龙门，颍水两岸，一派汪洋。禹为了泄洪，在登封西北轘岭口（轩辕山）凿山治水，想把嵩山南面的

洪水引入北面的洛河，归于黄河。在嵩辕岭口时，他化作了巨熊以推倒山岩，涂山氏送饭至此见到丈夫化身，不由气急交加，在启母石这里化成石人。禹看到巨石，想起妻子怀胎尚未分娩，大喊："还我儿子！"此时"轰"的一声，石破，蹦出一子即为启。禹得子叫"启"，就是取从石头中得来之意。

启母石还引发了许多传说，如穆王观夏后启之于太室等，清代景冬阳在《说嵩》中对此有详述。今启母阙和太室山、少室山两处的石阙并称"中岳汉三阙"。启母石、启母阙相距约半里许，启母庙在二者之间，但此庙今已不存。

启母阙浮雕画的内容，我们可看做《山海经》神话内容的再现，主要有这样几类：第一，大禹治水，重点突出禹化熊等事迹和三过家门而不入的忘我精神；第二，动物图腾，诸如龙、虎、鹿、天马、大象等；第三，狩猎生活，诸如放虎逐鹿、骑马等；第四，各种仙术，诸如幻术、杂技、玉兔造药等内容；第五，孝道故事，如郭巨埋儿等；第六，星辰崇拜，如太阳等。

这些浮雕画所表现的内容超越了《山海经》的时代，明显具有汉代封建统治的思想。但正因为有了这些画面的内容，才进一步促使禹治水等神话传说一代又一代作为口碑继承下来。我们同样可以把这些石阙画看做远古文化的痕迹，从某一方面看到《山海经》对后世文化的影响。

在嵩山周围，广泛分布着有关大禹治水的神话遗迹。如太室祠、少室庙(少姨庙)，传说是涂山娇、涂山姚姐妹俩相随大禹来到嵩山，当涂山娇变成石头时，禹抱起从石头中得来的启去找涂山姚，涂山姚就嫁给了大禹。后人把涂山娇住的崇山叫做太室山，把涂山姚住的季山叫做少室山。这颇有娥皇、女英嫁与大舜的意味。若我们引申开来，却能发现群婚制的野合或

对偶婚形态的痕迹，这种太室少室的划分方法是后人受伦理道德观念的影响对前人野合等生活内容的合理化解释。在神话流变史上，后人按照自己的生活方式去理解远古神话，这是一种普遍现象。

嵩山北面的五指岭，传说是大禹的五指所化。当地人讲，禹凿龙门，涂山氏带着儿子启去迎接大禹回家。此时，禹化作巨熊，正用左手推倒拦住水流的山头以便让龙门水东流，这五指被涂山氏所看见，并喊出声，所以，大禹恢复原形时，左手就化作了石头而不能复原了。这里的禹指化为石和涂山氏化为石，都体现出在《山海经》中作为重要内容的巫术文化的特殊意义。这种现象在我国民间文化中相当普遍，如著名的望夫石，也是对远古巫术自然继承的映现。

嵩山周围地区的禹庙相当多，甚至一些村庄就以禹王庙作为村庄的名字，更不用说在日常生活中对禹的敬祀，举行庙会以及各种歌谣的演唱了。其中，嵩山东南方向的近邻禹州，取此地名就是为了纪念禹的治水神功。在这里流传着丰富的禹神话，诸如著名的锁蛟井、诸侯山、坐窝、汗沟等传说中的禹神话遗迹，饱含着民间百姓对大禹的景仰之情。最为著名的是锁蛟井。

锁蛟井在禹州城内禹王庙前古钧台街。此井用砖圈成，井口有大石圈，井的外侧立了一根石柱，系着一条大铁链子，连接着井下，即传说中的锁蛟绳。蛟的形状传说不一，有人说像一头野猪，有人说像一头牛，有人说像一只野猫。锁蛟井不独禹州有，但这里的锁蛟井却更具特色。即井上方建有高大的亭榭，亭榭外壁上绘着几十幅大禹治水的图画，诸如斗蛟、泄洪、三过家门而不入、劈开龙门山等，异常生动，惟妙惟肖，意味深

长。面对这些神话内容，人们浮想联翩，犹如到了远古时代正亲睹大禹治水的动人场景。

禹王锁蛟的传说流传甚广，河南的禹州、桐柏及四川、浙江、江苏、山东、山西、陕西等地的传说情节大致相同，同时，它又与各地的具体风物相结合。20 世纪 30 年代，我国著名神话学家黄芝岗在他的《中国的水神》中作过详细描述。故事的背景一般在大禹治水过程的中间阶段，角色的主要人物即禹和蛟。蛟是被水冲到某地的孤儿，被一对老夫妇收养作为义子。蛟到河水（或江水）中玩耍，而且异常任性，不受父母管制。大禹微服访蛟，发现了它的行踪，就扮作一个要饭的老人，在蛟的家中等候。原来禹多次捉拿蛟，蛟都逃脱，扮作孤儿来到这里藏身。禹的真相被蛟发现后，蛟急忙逃窜。后来，蛟疲于奔命，在一条小河旁稍作休息，吃下一碗面条（或米饭），而这碗中的食物就是大禹设计伪装成的铁锁链，一下子锁住了蛟的心脏。禹把蛟压在井中，不准它出来。蛟不服，问何时能出来。大禹说：铁树（或石头）开花时才能出来。后来有人来这里玩，无意间把带有红色的装饰品的帽子挂在井旁石柱上，结果，蛟就腾身将水涌出井口，它以为是铁树（或石头）开了花。当人取走那顶帽子时，蛟又回到了井中。

锁蛟的情节虽然不见于《山海经》，但作为一种凶猛的水怪，在《山海经》产生的时代，民间信仰中肯定会有这种动物图腾观念的。也就是说，蛟的出现是《山海经》神话的“遗留物”即远古文化的痕迹。后面的铁树（或石头）开花的语言契约，显然又是对原始巫术的意义的延伸、继承。整个故事都可看做大禹神话的世俗化的典型体现。世俗化的实质就是神话思维在原始社会之后，当社会生产相对发达时，它所继续发生的影响作

用。

禹州东北的诸侯山，传说大禹曾在这里率领各路诸侯，挖开此山（原名蜘蛛山）与灵山之间的山岗，使水流畅通。所以，此山得名为诸侯山。诸侯山的山顶有一块巨石，上面有一处呈凹形，传说大禹在上面坐过，所以叫“坐窝”。坐窝向南的山下有一条沟，相传是大禹挖山时流了许多汗冲成这样形状，所以叫“汗沟”。

此外，禹州百姓敬仰大禹，把大禹当成地方保护神，流传着许多禹王爷显灵，捉妖拿怪的故事。这和伏羲、黄帝等远古帝王在民间的显灵的文化意义是一样的，都表达出千百年来流传不息的祖先崇拜、道德崇拜思想。

洛阳龙门，传说是禹劈开山石，使河水通畅的地方（《左传》有“大禹疏龙门，伊水出其间”），至今这里仍有禹王池遗址。在龙门庙会时，有人敬祀大禹，在这里洗神羊，掷钱币。《拾遗记》中曾载有大禹凿龙门时，在山洞中遇到猪和狗变成的黑衣仙人带领他去见伏羲，得到伏羲给他的能量天地的玉简。今天，这个故事仍在流传。这个山洞传说就在禹王池下面，但被石头泥沙所覆盖着。凭着这一尺二寸长的玉简，大禹平水患，除妖怪，劈开龙门。在传说中，大禹用玉简杀死蛤蟆精，留下龙门山脚下的蛤蟆泉。还有人说，龙门以上是很大的湖，大禹听从一个放羊娃的“龙门开”歌谣，劈开龙门山，形成龙门口，泄去洪水，造福于民。

关于龙门的传说不仅洛阳有，山西的河津和陕西的韩城之间，也有龙门阙。我们不必强求认定哪一个地方才是真正的禹所开的龙门，这像远古神话中的“禹所导积石”、“禹攻云雨”一样，都体现出人民朴素的感情，既是表达对自己的家乡的热

爱，又是对圣贤、英雄的高尚品格的讴歌。

黄河三门峡的禹神话遗迹为三个豁口——三门。这种传说的历史甚为久远。如《水经》所载："河水东过底柱间。"郦道元注："昔禹治洪水，山陵当路者凿之，故破山以通河。河水分流，包山而过。山在水中若柱然，故谓之底柱，亦谓之三门。"三门峡的三门即神门、人门、鬼门，在传说中为禹用巨斧劈开而成，可想见这种神话的壮丽宏伟。这里的山石草木都有大禹的神迹，形成又一个庞大的禹神话群。如娘娘山，也叫梳妆台，在有的传说中是王母娘娘留下的，有的传说则与禹治水连在一起。在传说中，禹化作黑猪拱开河道，结果，他的妻子看见之后大声喊叫，破了他的法术，大禹很生气，打掉了妻子的头，妻子就化成石柱立在那里成为娘娘山。在米汤沟，传说是禹的妻子送来米汤，看见禹的化身受惊之后摔碎米罐留下了这些像米汤一样的沟水。河水中的砥柱峰，传说是大禹留下的镇河宝剑。三门峡的三个石柱，传说是当年大禹造桥时，法术被妻子惊破，桥腿才朝上。其他传说还有大禹跃马过黄河时留下了"马蹄窝"，站立在山石上劈山时留下了"神脚掌"，等等。这里值得我们注意的是，禹神话传说中增强了法术即巫文化的意义，有了猪图腾的内容，以及杀妻的情节，其中所蕴涵的意义更为复杂。同时，我们也可以看见其在继承《山海经》神话的原始思维中所表现的泛神信仰，与后世宗教思想、伦理观念、宗法意识的结合。

西行至灵宝，北行至太行、王屋，南行至桐柏，东行至开封，东北行至浚县大伾山、浮丘山，中原大地只要是有水的地方，我们几乎都可以找到禹的神庙。尤其是桐柏，这里的锁蛟井是用汉白玉砌成的，蛟变成了无支祁。这里的禹王庙处于淮

源，石柱山的“禹舟铁环”和三家河的有关传说更显出民间想像的奇特。在开封的禹王台，大禹的形象有了更浓郁的帝王色彩，这和千年古都的文化氛围形成了一个整体。更不用说许多城市为了弘扬民族文化，塑起了大禹治水的雕像，形成现代文明与古代神话融为一体的景观，显现出禹神话的现代风采。特别是在一些民间庙会上，至今还有传说是源自禹的巫步，它象征大禹跋涉奔波的艰辛，这是更典型的野性艺术。若我们追溯其源头，可直指《山海经》中的巫彭和巫咸他们的“不绩而服”等行为。在很多地方，道教力量极力渲染大禹奉天命及其与鱼精水怪的交往，这些内容深刻地影响着一些民间文化的具体生成。这正是和《山海经》作为神巫文化的集大成者对后世文化的性质所形成的影响分不开的。

第九是夸父神话群。

夸父在《山海经》中是追日的英雄。其主要事迹如《海外北经》所载：

> 夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖。化为邓林。

这是夸父神话的原型内容之一，一为追日，二为弃杖为林。追日的目的、原由之所在，我们都难以从字面上得到答案。仅仅是为了好奇，或者是追求探索太阳运行规律，这些猜想都不能令人信服。我们可以将此解释为太阳崇拜在原始神话中的具体表现，但又未免过于空泛。只有在联系之中，我们才能理解问题的实质内容，或者是更接近事实。

首先是我们可以看到夸父族以蛇为图腾的神话内容。《山海经·大荒北经》载：

> 大荒之中，有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇，把两

黄蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。应龙已杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。

这则材料，我们可以看做是《海外北经》的补充、丰富。“后土”，郝懿行释为“共工氏之子句龙也”(《山海经笺疏》)。关于共工生后土，《国语·鲁语》释为：“共工氏之霸九有也，其子曰后土，能平九土。”《海内经》又有“炎帝之妻……生炎居……生祝融……生共工……共工生后土……”句，可知夸父是炎帝族的一支。应龙既杀蚩尤，又杀夸父的内容还见于《大荒东经》。这都说明夸父和蚩尤都是炎帝集团的力量，在和黄帝集团发生战争时失败，为了求得生存才奔向北方大泽方向的。《大荒东经》中有“应龙处南极”，南方旱的原因在于应龙。那么，黄帝的统治区域在中原，为何夸父逃离他方之后，又要奔向黄帝的辖区呢？我们可以设想，此时的中原可能由于黄帝征伐四野而处于空虚，且夸父的家乡也可能先前就在中原。《中山经》有夸父之山及“其北有林焉，名曰桃林”的记载。因为从图腾神话来看，《海外经》中，南方祝融和东方句芒都乘龙，一个“兽身人面”，一个“鸟身人面”，而只有北方禺强“人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇”，西方蓐收“左耳有蛇，乘两龙”，夸父族的家乡更多的被说成是靠近北方和西方。很有可能夸父族到南方参加炎黄战争，失败之后逃回家乡。《海外北经》中所提到的“博父国”，有学者认为就是夸父国，“其为人大，右手操青蛇，左手操黄蛇。邓林在其东，二树木”，更进一步说明夸父族以蛇为图腾。夸父向西北方奔去，更大的可能是由于战争失败，为了生存才离开南方的。正是在民族迁徙的艰难跋涉之中，才有如此

惨烈的“道渴而死”的情况发生。我们把此神话看做氏族迁徙的悲壮史诗，是不为过的。

夸父是巨人族，从人类学意义上来讲，也应该是北方或西方的氏族。夸父之山传说在南方也流传，如湖南沅陵县的夸父山传说，但从内容上看明显属于行进途中经过之地而非居民之邦。《山海经》中所提到的“夸父之山”，郝懿行注为“一名秦山，与太华相连，在今河南灵宝县”，“其北有林焉，名曰桃林”，郭璞注为“今宏农湖县阌乡南谷中是也”。这与今天的灵宝的历史、文化、地理等内容是基本吻合的。在中原地区灵宝一带所流传的夸父神话传说及其遗址，与其他神话相比，与《山海经》联系得更为紧密。

据考，灵宝包括旧时阌乡，在历史上曾称做桃林，唐代才改为灵宝，《地理通释》、《阌乡县志》等典籍和方志都载有这里古代多桃林的内容。从今天的地势上看，夸父山和《山海经》中所载“夸父之山”大致相同。夸父山在灵宝的阳平乡东南处，其形状为仰卧在灵湖浴和池浴之间，有头、肩、腹、腿等部位。北临黄河、渭水。山北有夸父营，相传这里的居民是夸父的后裔，至今有将夸父祀为山神，八大社山民轮流主持迎夸父、送夸父的习俗。夸父营和夸父峪是两回事，夸父峪在夸父山北一处长20里许、宽10里许的山地，有8个村庄。历史上，夸父营、夸父峪、狼寨屯曾发生地界纠纷，后于道光年间，由县邑令出面裁决而立下了《夸父峪碑记》，碑中载下“东海之滨，有夸父其人者，疾行善走，知太阳之出，不知其入，爰策杖追日，至此山下，渴而死，山因以名焉”一段话。这里的山民曾建有夸父神庙，把夸父作为自己的祖先敬祀，作为山神、地方保护神来信奉，并且把桃树画在夸父神庙会的彩旗上面作为自己宗族的重要标

志。在祀神的花馍上他们也做桃来教育子孙、寄托自己的意志，形成形象化的教材。诚如《夸父峪碑记》所载："此山之神，镇佑一方，民咸受其福，理合血食，兹故土八社士庶人等，每岁享祀，周而复始，昭其崇也。"神庙会一代代传承着，引来三省（河南、山西、陕西）相邻的村民观看如此热烈的盛会。这山，这神庙，就是最生动的神话，最有意义的神话遗址。从这里，我们可以看到源自《山海经》的那些熠熠闪烁的文化的光辉。

最后是炎帝神话群。

炎帝集团在《山海经》中是备受压抑的部落联盟，诸如共工、蚩尤、夸父、祝融等，都是这个联盟的重要成员。但是，我们从另一个方面可以看到，炎帝集团在同黄帝集团进行激烈搏杀时，那非凡的斗争勇气是异常可贵的。像禹杀相柳，相柳的血竟有那么深，这事实上传达了一个远古战争信息，即相柳的战士们前仆后继，宁死不屈，具有特别坚强的意志；又像蚩尤伐黄帝，黄帝费了那么大的气力才结束战争，是以应龙和女魃的不复上的悲剧作为自己的代价的。蚩尤和相柳都属于炎帝集团的力量，他们的意志代表着炎帝集团的精神。

炎帝是一位被掩盖去许多事迹的军事领袖，是农耕文明的重要代表者。见于《山海经》的炎帝神话内容更多的是他的妻子、儿女、子孙的情况，如《北次三经》中的"精卫"，《大荒西经》中的"灵恝"，《海内经》中的"伯陵"和"赤水之子听訞"等，只有《中山经》，虽然有"神耕父"出现，却是一个"见则其国为败"的倒霉的凶神。真正使炎帝形象得到恢复的是《山海经》之后的《史记》、《淮南子》和《搜神记》等典籍。如《史记·补三皇本纪》说：

炎帝神农氏，姜姓。母曰女登，有娲氏之女，为少典

妃，感神龙而生炎帝，人首牛身。长于姜水，因以为姓。火德王，故曰炎帝，以火名官。斫木为耜，揉木为耒。耒耨之用，以教万人。始教耕，故号神农氏。于是作蜡祭，以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。又作五弦之瑟，教人日中为市，交易而退，各得其所。

神农的形象在这里才清晰起来。首先是他和黄帝一样为少典之子，龙的后代，以牛为图腾。他是农耕文明的文化大神，前面所引《山海经》曾提到他的子孙为钟为乐（如《海内经》有伯陵与阿女生“鼓、延、殳”，“始为侯”，“始为钟，为乐风”），但没有地位，只有《史记》才记载他进行了各种创造活动，成为“神农”、医药之神、音乐之神、商贸之神。在《水经注》中，他的身份更了不起，甚至可奉为井神。炎帝的形象真正影响后世民间文化的，我们可以讲，并不是因为《山海经》中所记载的内容。应该说，这是《山海经》的成书过程中扬黄抑炎而形成的冤案，它被司马迁和干宝他们翻了过来。除了作为农神的炎帝，还有作为医药之神的和音乐之神、商贸之神的炎帝，而流传至今的主要角色，则是农神和医药之神。《淮南子》说炎帝“尝百草之滋味，一日而遇七十毒”，《搜神记》说他“以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性，臭味所主，以播百谷，故天下号神农也”，我们既可把它们看做是对《山海经》炎帝神话的平反昭雪，又可看做炎帝神话形象的复元、补充、丰富。

全国所分布的神农神话并不少，如浙江、江苏、四川、湖南、湖北、山东、河北、山西、陕西和北京等地，都有。作为神话遗址，分布表现最典型的就是各地的神农庙、神农坛和五谷台。其中，湖北随州的神农架、湖南炎帝岭，影响最大。其次就是遍布中原的神农神话遗址，及其所包含的神话传说（特别是

其中流传的神农为药王菩萨的意义更为特殊)。

中原地区首屈一指的神农神话遗址当推黄河游览区(郑州)的炎黄二帝像。这是为全国所瞩目,为全世界炎黄子孙所关注的炎黄文化工程。我们称其为神话遗址,主要是指此工程凝结着中华民族的文化传统精神,它以神话历史为基本内容,体现民族大团结的思想和对美好前途赞美之情。之外,较为典型的就是淮阳的五谷台、商丘的神农墓、温县的神农涧、太行山上的神农庙等。

淮阳的五谷台,是为了纪念传说中的神农炎帝而立的。传说神农在这里教会人们种植五谷,告别了茹毛饮血的历史时代。又有传说神农在这里教会百姓收割、收藏粮食,而且让粮食生虫,不独为人所拥有,使五谷养活世上所有的生命。神农受到民间百姓爱戴,在每年的农历二月二至三月三的太昊陵会上,许多斋公即善男信女都要去拜神农,一来请求保佑家中无灾无病,二来请求保佑粮食丰收。说到底,还是把神农作为农神和医药之神来祭祀的。

温县神农涧,涧有2丈多深,10丈多宽,两岸生长着许多名贵药草。人们传说,这是当年神农路过这里,遇见许多百姓病亡,就带人爬山越岭,四处寻找药草,帮助百姓治好了病。为了改变这里阴气太浓,易使人患病的地理环境,也为了方便百姓取药,于是,神农就拔剑而起,看准地势,划开地表,种下百样药草,这里就有了这条神农涧。

在中原民间和其他地方一样,炎帝神农神话形成两种影响层面,即一层是上层文化,其意义在于弘扬炎黄团结的精神,把炎帝当做民族的祖先神;而另一层是下层文化,其意义在于把神农作为保护神,无论是农神还是药神,都为了求得对

生命的保护。当然，有时这两种层面的文化又相互交融，共同影响着民族文化的发展。但我们不能不承认，上层文化越来越成为主流，而下层文化正被上层文化所改造、同化。也就是说，民间文化正被飞速发展的现代科学文化所冲击，其神秘性意义正渐渐淡化，民间神话被进行以科学文化为基本内容的审美化处理。

神话遗址的巫的文化成分和意义正越来越淡，以远古文化为内容的人文自然景点，被纳入旅游文化的建设之中。当现代科学文化成为神话遗址的一部分内容时，一些神话故事就被电器演绎成新的图像景观，或神庙中的神胎被现代雕塑技术处理过，神话却依然存在着。但不可避免的是，《山海经》中沿袭了数千年的神巫之气，会越来越多地被现代科学文化所过滤，会被注入现代的审美观面具有一种自觉的现代文化内容。当然，目前在这一方面也出现了一些误区，即大量的人造景点的涌现，尤其是设计者严重缺乏原始文化等古代文化知识，造成了一些不伦不类的文化垃圾。

在某种意义上来讲，不读《山海经》就不能全面理解中国神话及其与中国文化的联系，这绝不是空话。只有在与社会历史相结合的文化比较分析中，我们才能更深切地理解中国文化的意义。

《山海经》神话与中国民间文化的联系，除了上述的神话遗址或神话遗迹之外，还表现在民族文化的图腾艺术与民间巫术上。

图腾属于古老的民间文化，在《山海经》中得到广泛表现，流传到了今天，它更多的内容被化解到生活的世俗信仰之中。所谓世俗信仰，即是与宗教行为相对的，存留在普通民众的生

活之中而表现出的信仰观念。诸如祭祀神灵的民间仪礼、仪式,服饰,生活环境和生产、生活用具的装饰,一举一动,一草一木,都充满了图腾意识。当然也包括语言文化中对图腾内容的自觉运用,作为审美机制的图腾艺术的具体表现。图腾的化解,其从神话到世俗的嬗变,是世界各民族的共有现象。正是这些图腾艺术的具体表现,才构成各民族的文化个性的具体内容。在现代国际争端中,许多内容除了表面上的政治、经济因素之外,重要的还是文化的冲突与碰撞。民族之间的相互尊重,相互理解,一个相当重要的问题就是如何从图腾的表现及其认识上入手。图腾在远古文化中是不同的民族的徽帜,在今天表现为一些崇尚或禁忌行为,它一方面是文化个性、审美风尚、生活态度取向的具体内容,一方面是一个民族远古文化的回响、残存。无论现代化对民族生活有多么强烈的冲击,图腾都不会完全消失。在美国、日本和德国、法国,以及新加坡、马来西亚、澳大利亚的现代化建设中,都表现了这些内容。尤其是西亚一些古代文明国家的消失历史,使我们看到,民族可能因为多种原因会消失,但民族文化的内容包括图腾绝不会随之而完全消失。在某种程度上讲,对图腾的认识,就是对一个民族的文化和历史的认识。

在《山海经》中,图腾的表现主要是各种动物,鸟、兽、鱼、虫等生命个体,也有一些植物、山、水、日、月具有图腾的意义,尤其是扶桑树、昆仑山,我们都可看做图腾的表现。同时,我们也可以看到,图腾常常表现出个体的独立性,也表现出相互交融,诸如"×首×身"的句式。图腾的影响范围、表现范围,有大有小,具有地区性、民族性的多种差异。图腾内容的差异,实质就是文化性质的差异。它反映出不同民族、地区的生存环境、

生活内容与文化的具体联系。

首先是龙图腾成为《山海经》最具影响力而且最丰富的图腾内容。今天我们常讲中华民族是龙的传人，从远古文化中我们能更深刻地理解这一内容及其意义。龙的图腾，使中华民族具有很强的凝聚力、向心力和团结、创造精神。

龙在《山海经》中的表现，如《南山经》中的“凡䧿山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首”，“自柜山至于漆吴之山，凡十七山，七千二百里。其神状皆龙身而鸟首”，“自天虞之山以至南禺之山，凡一十四山，六千五百三十里。其神皆龙身而人面”，《东山经》中的“自樕螽之山以至于竹山，凡十二山，三千六百里。其神状皆人身龙首”，《中山经》中的“（光山）神计蒙处之，其状人身而龙首，恒游于漳渊，出入必有飘风暴雨”，“自女几山至于贾超之山，凡十六山，三千五百里。其神状皆马身而龙首”，“自首山至于丙山，凡九山，二百六十七里。其神状皆龙身而人面”，“凡洞庭山之首，自篇遇之山至于荣余之山，凡十五山，二千八百里。其神状皆鸟身而龙首”等。各山神的龙身或龙首，就是一种图腾合体。在《海外经》各经中，龙图腾表现为“南方祝融，兽身人面，乘两龙”，“大乐之野，夏后启于此儛九代，乘两龙，云盖三层”，“西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙”，“东方句芒，鸟身人面，乘两龙”。《海内经》各篇中，龙图腾表现为“窫窳龙首，居弱水中，在狌狌知人名之西，其状如龙首，食人”，“雷泽中有雷神，龙身而人头”。《大荒经》各篇中龙的图腾有“应龙”本身，再提到夏后启“珥两青蛇，乘两龙”，以及“烛龙”等。他们佩龙、乘龙，或龙首，或作为龙的一种，在图腾意义上都是把龙作为自己氏族部落的徽帜，以区别于其他的氏族部落。黄帝集团统一了各氏

族之后，龙的图腾也得到了统一，自此，龙就在更广泛的意义上成为华夏子孙的图腾。这种图腾体现在上层政治文化中，出现了黄帝出入乘龙的神话内容。历朝的封建皇帝也自称为龙，衣服被称为龙袍而别于其他人，更不用说有神龙感应而使某女性怀孕得子为皇帝的附会舆论。体现在民间文化中，龙是神灵的象征，皇权的象征，尊贵的象征，图腾的意义才真正在世俗生活中消解。

龙神信仰是龙图腾世俗化的具体表现。如，民间百姓既畏龙惧龙，又敬龙爱龙，向往龙，同时，把龙分为几等，以龙比照世间的人等。龙成为民间百姓生活的一部分，衣、食、住、行，各方面都有龙的身影。

首先是民间文化中的风水观念，表现出对龙的尊崇。人们向往富贵，希望生在龙地，葬在龙穴，养出龙子龙孙。民间百姓把自己周围的生存环境看做龙虎气象的体现，讲究龙骨、龙须、龙首、龙尾、龙脉的地形及其运用。于是演绎出了许多龙的传说，诸如各地的金龙、银龙、玉龙、石龙、土龙、黑龙、白龙、恶龙和蛟龙的故事，并附会在一定的自然物上，像黑龙潭、白龙潭、九龙山、五龙口、龙水等具体的地名。更不用说在各地的古典建筑中所体现的龙神信仰，如开封有龙亭，繁塔传说与黑尾巴老李的故事。许多地方的河流，在传说中就是龙的化身。如，河南项城有一条小汾河，起源于嵩岳地区，会聚于淮河。项城父老解释小汾河之所以有很多湾，就说是由于老龙东去，不忘娘亲，一步一回首，形成了这九九八十一条河湾。建国前许多村镇都建有龙王神庙，一方面是为了镇水患，坚定人们治水的信念，另一方面是为了求雨解旱，把龙作为家乡的保护神，使家乡保持安宁、康福、和谐。从而，龙图腾不但融入了民间传说

故事、歌谣之中，而且融于民间游戏、舞蹈，成为民间艺术的重要内容。人们不但把龙作为居住环境的一部分，而且把龙作为自身的一部分。如，民间盖房时，常把檩、梁称做龙，举行典礼时要为它拴上红布条，贴上红彩纸，以求坚实吉利。房舍布局上讲究左青龙，右白虎，即庭堂为坐北朝南，东侧房为龙，西侧房为虎，龙可高于虎，而虎不能高于龙，形成一种民间规则。逢初一、十五，民间举行跳龙舞、点龙灯、赛龙舟，献媚于龙王。而在天旱时，民间又有晒土龙，打龙王的游戏。事实上这是一种巫术与图腾信仰的结合。人们与龙共舞，与龙共居，与龙共存。在俗语中，龙的信仰表现更多。诸如“龙生龙，凤生凤，老鼠生儿会打洞”，讲龙族与人出身的联系；“种下龙种，生下跳蚤”，讲的是龙为代表的希望与失望；“大水冲了龙王庙”，意为一家人不相识，自相欺侮。龙的图腾意义化解为人的生存方式、生存环境的具体内容。又如民间百姓敬龙、祀龙，不乏梦想成为龙，摆脱贫穷和低贱。在吃饭、穿衣上，都体现出这种意义。如，人们认为龙为灵物，在祝寿等喜庆时日吃龙须面，也吃鲤鱼宴，以为鲤鱼是龙的化身，吃了鲤鱼，可以变得尊贵、健康、美丽、聪明。在雷雨天气，一棵古树被雷电击中后，民间百姓认为是龙王抓妖怪，那些被击落的树枝或被击焦的树皮，就成了灵药，传说食后能治百病。农历二月二，龙抬头——这是非常古老的民间节日。在这一天，中原民间百姓崇尚吃油炸的花豆，油煎的烙饼，把春节后剩下的最后一块花馍吃掉。吃花豆意味着为当年的黑尾巴老李那个传说的土龙王东去而送行；吃花馍则意味着有龙在身而百鬼皆退，百病自消。花馍是春节的供品，祭祀神灵和祖先的祭物，在一块直径约一尺许的面饼上，四周做成两条尾成一体的两条龙，并用枣或其他物品做成龙

眼，用面做成龙须、龙角、龙鳞和龙爪，都栩栩如生。花馍以龙为饰，这是民间百姓朴素的理想愿望的具体表现，更重要的是对龙的信仰、敬仰，体现出图腾的内容。从民间庭院中在雕梁画栋中饰以龙，垒成的院墙饰以龙，到民间儿童服饰上绘以龙，以及民间儿童的姓名中取龙字，有大龙、小龙、龙生、海龙、天龙、玉龙、龙娃等，我们可以想见，龙的图腾意义与世俗生活的密切结合。这是中国民间文化相当普遍的一种存在形式，是中国文化的一种缩影。

典型的例子还有民间丧葬文化中龙图腾的意义的体现。我们在《山海经》中可看到"乘两龙"，以及飞仙乘龙的许多传说故事。与此相应的是，丧葬文化中整个程序都有类似的内容。如，葬穴要点明，就是俗称的"点龙穴"；死者的花裙图案上，男的绘上龙，女的绘上凤；棺椁启动时，所用的"龙驾"当然是龙的形状，即用红、黄、绿等彩布做成龙衣覆盖住棺椁，棺椁前方是高大的龙首，昂扬雄视前方。在吊唁的民间文书上，也常有"某某乘龙而去"的字样。应该说，这种文化的渊源就在以《山海经》为代表的图腾崇拜。

《山海经》的图腾异常丰富，龙图腾仅仅是其中很小的一部分。其他图腾，诸如常在各经中出现的使四鸟或四兽"虎豹熊罴"。特别是蛇的出现尤其多，在《山经》、《大荒经》、《海经》和《海内经》中，几乎无处不在。在后世的民间文化中，蛇崇拜仍然是非常重要的内容。我们甚至可以这样讲，龙图腾的影响范围主要在上层文化中，而蛇图腾的影响范围则主要在民间下层文化中。民间乡野中蛇所出没的环境，民间百姓称之为和龙一样的神居，称蛇为小龙。最典型的就是乡村神戏演出时，戏班主要虔诚地敬蛇，请蛇点戏(参见黄芝岗《中国的水神》)。

很多地方称蛇为“大王爷”,大王庙就是蛇神庙。更不用说流传千百年的《白蛇传》和民间蛇郎故事等,其生成背景我们一方面可追溯至以《山海经》为代表的原始神话思维,另一方面则可追溯到以《山海经》为典型的蛇图腾。蛇的身份在医药文化中常常作为仙而出入变幻,在农耕文化中常常是财神的象征,在渔文化中蛇是渔民的保护神,在宗教文化中蛇常常作为神使存在。《山海经》图腾还有凤凰、鹊、牛、马、羊、猪、鱼、犬、狐、鹤、鸡、毕方、狌狌、鸑鷟、猿、鼠、鹿、鹑、龟、虫和蜂等动物。这在民间生活的衣食住行诸方面都有不同程度的表现,体现出图腾文化的遗留意义。其他像玉、扶木、建木、铜、柏、草、磐石、火、鼓、韭、葱、桃、李、葵、棕枬、金、芍药、桑、蒲、樗、河、海、风、云等自然物,我们也可看到它们在《山海经》中所体现出的图腾意义。这些图腾文化的内容融入后世的民间文化生活中,从而产生许多具有特殊意义的崇尚或禁忌习俗,使普通的树木花草山石水火都具有鲜明的尊卑、吉祥凶恶的含义,影响着人们的思想、行为。这是我国文化中不可忽视的一部分。它们与《山海经》图腾的具体联系更为复杂。

《山海经》中的巫术常常是和图腾联系在一起而构成神话的基本内容的。如《海外西经》所提到的“巫咸国”,在登葆山上有“群巫”上下,神巫们“右手操青蛇,左手操赤蛇”,“夹窫窳之尸”,“操不死之药以距之”。神巫的基本职能即在于“上下”于天地之间,为神代言。又如,《大荒北经》中有“有共工之台,射者不敢北乡”和“魃不得复上,所居不雨”,这种“不敢”禁忌,“不得”悲剧,都是典型的巫术意义体现。再如,《五臧山经》中各篇结尾部分所列的“祠”礼,即巫术仪式和“珪”、“糈”、“婴”、“瘗”、“烛”以及太牢、少牢等内容。这些巫术表现为神巫人三

者之间的联系，对后世文化的影响主要是作为一种神巫思维而融入后世巫文化之中。

巫表现在后世的社会生活中，一是巫的行为、职业作为一种个体存在，影响着周围的社会生活，一是巫的思想、观念漫布在民间文化和更广泛的社会生活中。前一部分以“操不死之药”为典型，后一部分以“射者不敢北乡（向）”为典型。

民间巫师在一些偏僻的乡村还相当流行，他们的主要任务是“驱鬼”。“驱鬼”的形式有两种，一是用所谓的“神药”或配合假想的擒拿鬼怪的动作为病人驱除身上带来病痛的“鬼怪”；二是语言巫术，即一些歌诀对病魔或不祥之物的诅咒。此外，还有一种媚神的舞蹈，或伴有歌乐，主要表现在庙会上，以及“拴娃娃”、“扣子孙窑”等行为和心理上，体现为巫术文化对《山海经》神巫思维的具体继承。造神药者有时和传统的中医疗法连在一起。如，中原地区还有拔火罐治病的习俗，即用面皮敷在病人的痛处（一般为穴位），然后在特制的陶罐中放上点燃的火球（团），使空气产生压缩的力量，挤迫病毒排出。有人使用这种方式时，还念叨着求神灵保佑的词语。应该承认，这种方式还是有效的，只不过具有蒙昧的思想色彩。这使我们联想起中草药的炮制、服用，与《山海经》中关于一些兽或鸟“食之不×”的记载。“食之不×”句式中，常充满按照某种动物习性或特征补充或祛除某种人体功能的道理。民间有吃什么补什么的食物疗法，我们也可看做一种巫术表现。用一句形象的话来概括这种巫术，就是用魔鬼的外衣来包裹科学。所以，著名的文化人类学、民俗学家弗雷泽为巫术辩解，并将自己的著作取名为《魔鬼的律师》。正是这位学者，在他的《金枝》中提出了接触巫术和相似巫术的概念，论述了巫术的双重意义，即

它既作为科学的载体，也作为愚昧的载体，影响着人们的生活。这种“食”的疗法或“驱鬼”疗法，就是典型的接触巫术。语言巫术是典型的相似巫术。这些歌诀的内容一般为驱鬼，可以用在治病的场所，也可以用在祝愿的场所。当然，这是很不科学的，治病绝对不能依靠“驱鬼”。如，在许多地方流传着治小儿夜哭的“贴帖”，即在红纸上写上几句话，贴在路口，若行人按照帖上的话做了，小儿夜哭就会治好。歌诀为：

天黄黄，地黄黄，
我家有个夜哭郎，
行路君子念三遍，
一觉睡到大天光。

还有非常流行的治疟疾的歌诀。这是相传源自先秦时代的巫术疗法，即疟疾患者在太阳未出来时，将一只煮熟的鸡蛋剥去外壳，在青皮上写上一行歌诀，站在自家门口，面朝东，边吃边念，念上五遍就可将疟疾鬼赶走。歌诀是这样写的：

我从东方来，
路遇一池水，
水中一条龙，
九头十八尾，
问尔食的甚？
吾食疟疾鬼。

在河南林州红旗渠的故乡，我们曾搜集到一首咒噩梦的歌诀。即人在夜晚做了噩梦，神志受到伤害，就以为是噩梦神在作祟，在太阳未出来时，在心中默念三遍，一天之中就平安无事了。歌诀为：

此梦不祥，

贴在东墙，
太阳一出，
照个净光。

民间的招魂曲实际上也是这类巫术。巫术的思想基础在于泛神论，即一切事物的发展变化都是由一种特殊的灵魂所控制的，人们借助于一定的行为和语言，可以改变这种不利的控制。歌诀是一种表达方式，还有一种非歌诀的祝愿、祈祷语与一定仪式相结合的方式，即相当于《山海经》中的"祠"。只不过这里是一种依据现代生活的方式而制作的祭品，且多为纸、木质制品。诸如祭祀神灵和亡灵的冥器，有"冥币"（俗称"阴票子"）、纸船、纸糊的飞机、电视，木质的树型串满纸钱制成的"摇钱树"，纸叠的元宝、聚盆，等等。人们相信，这些物品在焚烧成灰后，在另一个世界中就会变成和当世的真物品一样为死者所享有和运用。这种灵魂不灭的信仰观念与巫咸、巫彭上天下地的思维机制是相通的。

巫术的相似意义不独能使人得到心灵的慰藉，而且更重要的价值在于它影响了许多民间文化艺术使其妙趣横生。诸如秧歌、高跷、旱船、狮子、龙舟、肘阁、焰火、盘鼓、腰鼓、十八音、钹、锣、琴和一些地方戏，都曾带有浓郁的巫术色彩或本身就是巫术的一部分，在民间艺人的改造下，逐渐变为健康、文明的艺术。如浙江绍剧跳加官中的蚩尤舞，在演员的乳房上绘成眼，脐上绘成口，这就是取材于《山海经》中的刑天与帝争神的民间艺术。它原来的意义在于驱鬼祭台，在今天则成为一种民间戏曲艺术的典型。也就是说，以巫术的相似意义为背景，产生了唱神戏、跳傩、打傩的民间艺术，在时代精神的融入、改造中，这些艺术焕发出新的文化生机。庙会歌舞也是同样。时

代在发展，艺术也在不断发展，《山海经》对后世民间文化的影响的意义也在不断改变着。即巫的形象与形式正越来越多地被现代文化所改造和利用，变成大众文化的一部分。

《山海经》对中国文化的影响，在不同的时代具有不同的特色，在不同的地区具有不同的内容。考察这种影响，若仅仅从文献上着眼将是十分狭隘的，若仅仅采用考古和其他田野作业的方法，也同样是难免偏颇的。我们还是坚持文献、考古、田野作业的三重证据法，去透视《山海经》在民间文化中的继承内容，从而去把握我们中华民族的文化性格的生成和发展变化规律。我国民间文化浩如烟海，这里，我们的考察只能是从一滴水去看太阳的光辉，窥一斑而去知全豹。

四 《山海经》与中国文学

《山海经》的主要内容可分为两大部分，一部分是神话，一部分是巫术。它所反映的是原始先民的信仰崇拜，在性质上更多的属于文化。文学的产生与发展离不开文化，离不开文化作为基础而产生与发展，离不开文化作为养料而不断丰富壮大，同样，离不开文化的渗透来形成自身的个性而始终保持独立地位。文学是属于文化范畴的，但文化代替不了文学，当然，文学也只能在一定程度上代表文化。中国文学的发展，源自作家们对社会生活的投入和关注及其所进行的深刻感受、表现，也源自作家们对自身文化素养的不断提高、升华，从而一次次创造出文学的辉煌。任何作家的成长和发展，都离不开文化的培育。作家犹如饱满的种子，要依赖肥沃的文化，才能长成参天的大树，结出甘美的果实。《山海经》是中华民族文化的一个重要组成部分，对中国作家的形成和文学作品的内容都具有重要影响作用。这主要表现在两个方面：一是作为知识素养融进作家的创作机制之中；一是在作品中具体表现出《山海经》的

文化原型，主要是神话原型。更为显著的是后者。通过具体的文本，我们可以看到《山海经》在文学长廊中响亮的回音。

中国文学素有接受民间文化、改造和利用民间文化的传统。《山海经》的总体内容是民间化的远古文化，它对漫长的中国文学发展历史的影响和作用，正是这一传统的体现。在中国文学的发展史中，许多文体的形成和发展，常常是先在民间出现，而后才成为一个时代的重要艺术形式的。一些重要的艺术形式，诸如诗歌、小说、戏剧，都曾经有作家借用和改造的历史。特别是诗歌，每一次革新，几乎都与同民间文化（民间文学）的联系相关。除了艺术形式之外，在题材上，常常出现作家对民间生活的自觉寻求而带来文学革新的状况，更不用说在思维机制上由民间文化的具体融入而体现出创作的旺盛生机。《山海经》影响作家创作的途径有两条，一是直接的，即神话原型在一些作品中被直接运用，成为文学形象的重要内容；一是间接的，即《山海经》的神话原型等文化内容先融进民间生活，成为民间文化的重要内容之后，再影响到作家的创作活动。判断第一种情况比较容易，判断第二种情况就复杂得多，而更多的文学发展的史实表明第二种情况居于多数。当然，我们考察《山海经》对中国文学的影响较多的是依据第一种情况，同时，我们也不忽视或摒弃第二种情况。也就是说，《山海经》在中国文学发展中对作家的影响，第一种情况具体表现为对神话内容等文化现象的直接运用，而第二种情况则具体表现为在艺术表现方法和审美创造机制上的运用和革新、改造等活动。换一句话讲，这也是中国文学发展的一个重要特色。在世界文学、世界文化的发展中，像《山海经》这样的神话典籍对民族文化的发展所产生如此深刻、广泛、持续影响的现象，

是相当少见的。

文学的发展常常受制于一定的时代，它是和一定时代的政治制度、经济发展、文化氛围、哲学导向、舆论评价等社会现实内容分不开的。所以，许多学者把文学称之为时代的精灵。在不同的历史时期，文学艺术的形态各异，与《山海经》的联系在密切的程度上也不尽相同。具体到文学的种类上，诸如诗歌、散文、小说和戏剧等文体，在不同的时代有不同的成就；我们不能说每一种文体都与《山海经》有着密切的联系，但我们可以说，《山海经》对中国文学的影响从来没有间断过。

文学是文化的主要成分，但它只是文化的一部分，而不能充当文化的全部，这是为人们普遍接受的事实。《山海经》对中国文化的影响，对中国文学的影响是最为典型的，也是最为复杂的。其中我们可以看到，这种影响更多的是通过诗人、作家对《山海经》作为经典吸收其文化营养而形成自身的素养才形成的。中国古代文化是一个巨大的共生体，常常是各种艺术体裁被用做载道的工具。在中国，经学传统的影响异常顽固、坚韧、持久，从而使《山海经》与中国文学的发展联系产生一种矛盾现象，即一方面，《山海经》一般是作为“不经之经”为许多御用文人所排斥，另一方面是一些诗人、作家运用《山海经》中的神话使文学创作出现新气象。在整个文学发展中，可以看到《山海经》与中国诗歌发展的联系最为密切与典型。我国素有诗的国度之称，千百年来，涌现出灿若群星的诗人。如瀚海般的诗篇，成为中国文化的重要组成部分。《山海经》对我国诗歌的影响既体现在语言形式上，又体现在思想内容和艺术表现方法上。

首先是在《山海经》的《五臧山经》中，典型地体现出诗的

语言形式。如那些描述鸟兽鱼虫和各种山水草木之神的句式，其本身就是诗歌的雏形。而在意境的描述上，整部《山海经》，特别是神话信息量最密集的《海经》和《荒经》中，诗化的场景最为丰富。尤其是在《海内西经》描述"昆仑之虚"、"开明兽"周围环境的内容上，充满了神奇的丽鸟、玉树，一片辉煌，一片绚丽，令人眼花缭乱。只有在这样的环境中，才构成神话的各种形象及其生存、行动的具体内容。我们不能断言是神话启发了诗、孕育了诗，但是，我们可以肯定地说，诗歌中扑朔迷离的色彩、遨游天地的神思是受到了神话中奇丽景观的描绘的明显影响的。若我们把这种充满幻想的神话内容比做一幅幅远古画面，那么我们就可以看到在中国诗歌发展史上有着无数的这样优美的画卷，更有数不清的"诗中有画，画中有诗"的文学奇观。也就是说，运用奇丽的神话景观和具有丰富意义的神话故事(原型)来表现诗人的思想和情感的方式方法，在我国诗歌发展史中是相当普遍的现象，这也是我国诗歌发展的重要的艺术传统。从上古时代的歌谣到《诗经》、《楚辞》，从陶渊明到李白，再到近代爱国诗人秋瑾，乃至影响了中华民族命运的毛泽东，他们的诗篇中都充满了与《山海经》相关的神话，并赋予了这些古老的文化内容以新的精神，从而激荡着无数中华儿女的心。同时，我们也看到，正是有机地在诗歌中融入了我们民族这些远古时期的神话，才使得这些诗篇更清新、美丽、刚健，更具有民族个性；因为这些流传下来的神话，其本身就饱含着浓郁而丰富的民族情感。在特殊的历史时期，神话代表着民族的崇高、神圣的尊严，而不仅仅是图腾的意义体现。神话故事，特别是那些充分体现民族刚强、坚韧的性格和追求光明和舍身忘我的品格的神话，随着诗篇的传播，常常能焕发一

个民族共同的感情和力量。这些诗篇也因而自然地充当了时代的号角、火炬,激发着一个民族去前进,去搏杀,去奋斗。所以,以《山海经》为典型的神话在诗歌中的运用,常常在民族危亡的关键时期,在社会大动荡的转折时期,能够表现出更强有力的艺术魅力。

用《山海经》神话原型铸造诗篇、提炼情思的传统,在当代文学的发展中也屡屡出现,而且同样是在时代腾飞、变革的转折关头。如杨炼等青年诗人的诗篇,它使诗歌的发展因为融入了这些古老的神话而充满更丰富的思想意义和感染力量,而且引发了某些文学的革新和飞跃。我们可以把这种现象概括为新时期的神话诗学,它不仅包括着诗歌,而且包括着小说和戏剧,如韩少功、阿城等人的寻根文学,陈忠实、张炜等人的史诗小说和高行健、魏明伦等人的探索戏剧。这些作品都充满了对民族文化纵深层次的思想内容的思索,具有神话的意蕴,而诗歌是它们的先锋。它们的文化背景是千百年来中国文学对以《山海经》神话为代表的远古神话的自觉寻找的文化传统,其中,诗歌对《山海经》的接受更为典型。

我们要考察诗歌受《山海经》的影响而得以迅速发展这种文化现象,只能从典型的现象中进行个案分析。因为我国诗歌的历史异常悠久,内容当然异常丰富,限于篇幅,我们只能窥一斑而知全豹,从一个方面来理解和认识这种现象。以下,我们从我国古典文学和近现代文学中诗歌艺术的发展中,来透视《山海经》在我国诗歌审美机制构成中的具体表现。当然,由于多种因素的影响,并不是一直都有诗歌艺术对《山海经》神话的运用,而是不同时代不同的背景形成了不同的联系方式及其表现形态。

1.《山海经》与中国古典诗歌

古典诗歌的发展，经历了从简单到复杂、从意象单纯到内涵丰富的具体发展过程。无论是任何一种古典诗体，我们都可以看到《山海经》的影子，尤其是《山海经》的文化意蕴，主要是神话思维在古典诗歌审美机制构成上所具有的独特意义。

（1）《诗经》与《山海经》同为我国传统文化的经典，但《诗经》中明显表现出《山海经》神话和巫的一些重要内容以及其在当世的嬗变特征

《诗经》的编纂，人们总是要和孔子的删定整理联系起来。我们讲过，从文化发展中能看到《山海经》的成书在《诗经》之前，这就使二者的联系必然形成，而在一些文学史家的著述中也已经指出了它们之间的联系。当然，这种联系主要体现在《诗经》中对《山海经》神话的一些运用与发展。但是，在语言的句式节奏上，我们同样看到它们之间的联系。若我们将《山海经》中的一些句子稍加变动，将一些句式改为诗体形式，就可以看到它们与《诗经》句式相似的现象。例如，《海外北经》中的“钟山之神”一段可作如下排列和翻译：

钟山之神，	钟山之巅有位神，
名曰烛阴，	它的名字叫烛阴；
视为昼，	睁开双眼为白天，
瞑为夜，	闭上眼睛黑夜沉；
吹为冬，	吹口冷气是冬季，
呼为夏，	呼出热气夏暑临；

不饮，	不吃不喝不动作，
不食，	
不息，	
息为风。	动作起来卷风云。
身长千里。	烛阴身躯长千里，
在无膂之东。	无膂之东安下身。
其为物，	这种动物实在怪，
人面，蛇身，赤色，	红脸人面蛇样身，
居钟山下。	钟山之下做大神。
……	……
北海内有兽，	北海以内有神兽，
其状如马，	形状如马叫騊駼。
名曰騊駼。	
有兽焉，	还有神兽名叫駮，
其名曰駮，	
状如白马，	长得也像马样俊，
锯牙，	牙齿如锯真可怕，
食虎豹。	虎豹为食威风凛。
有素兽焉，	还有一位素神兽，
状如马，	同样长有马样身，
名曰蛩蛩。	蛩蛩为名为兽神。
有青兽焉，	青兽罗罗相为伴，
状如虎，	状如猛虎多威严，
名曰罗罗。	钟山之下共生存。

又如《大荒北经》中"是谓烛龙"句，我们也可进行这样的处理。其句式变化与白话翻译如下：

西北海之外，	西北海外赤水北，
赤水之北，	
有章尾山。	章尾山麓有神灵。
有神，人面，	此神长就人面孔，
蛇身而赤，	如蛇身躯红彤彤。
直目正乘，	双目一直望前方，
其瞑乃晦，	天地随它有阴晴，
其视乃明，	黑夜阴暗白昼明。
不食不寝不息，	不吃不睡也不动，
风雨是谒。	风雨尽入它口中。
是烛九阴，	这是神兽烛九阴，
是谓烛龙。	它的名字叫烛龙。

我们认为，这不是一般的偶然的巧合。从某种意义上说，《诗经》和《山海经》因为同源于远古歌谣才有如此相似的句式；从另一种意义上说，《山海经》保留了这种节拍节奏的音乐旋律，从而影响到《诗经》的创作。一般学者认为，《诗经》全面反映了殷末周初到春秋中叶这个漫长时代的社会现实，其中的人物上有天子诸侯，下有庶民奴隶。也就是说，我们有更多的理由认为它受到了《山海经》的语言、艺术表现方法、思想内容等方面的影响。而且根据更广泛的先秦文化史材料，其中包括文献、文物等材料，我们可以看到《山海经》有诵和唱的成分。诵和唱主要是由巫来进行的。其诵、唱形制在《诗经》时代即殷末周初到春秋中叶，已受到了规范化处理。如，《诗经》中的风、雅、颂三种形制，一般都认为风诗为乡土之音，是地方性的俗乐，村野之歌，雅诗则为朝廷的音乐，颂为宗庙之乐，为祭祀时的乐舞形制。也有人认为是在具体的演唱时使用的乐器

不同所分成的体裁类别。如，章太炎认为所谓雅是一种类似于鼓的乐器（《大雅小雅说》），张西堂认为所谓颂是钟之类的乐器（《诗经六论》），郭沫若认为风的重要部分《周南》、《召南》，是采用一种铃之类的乐器。郭沫若说："《诗》之《周南》、《召南》、大小雅，揆其初当以乐器之名，孳乳为曲调之名，犹今人之言大鼓、花鼓、鱼琴、简板、梆子、滩簧耳。"（《甲骨文字研究·释南》）

《诗经》内容所涉及的地域，学者们也基本上达成了共识，即相当于今天的陕西、山西、山东、河南、河北、湖北、安徽等地。赖依周太师的传言，我们认为《诗经》编纂者的身份和《山海经》的完成者巫该是一致的，他们搜集整理，集体加工而成为孔子编纂的底本，到孔子时，选定 305 篇，才有今天的面目。近来又有考古发现，证明孔子曾讲过诗论，而且《诗经》也不止 305 篇。这当另论。而且，《诗经》的地域不出《山海经》描述的基本范围。说《诗经》受《山海经》的影响，并不过分。

《诗经》的内容显然经过了许多人的加工整理。如，《左传·文公元年》曾引今本《大雅·桑柔》第十三章的诗句"大风有隧，贪人败类。听言则对，诵言如醉。匪用其良，覆俾我悖"。而此时《诗经》中的许多作品还没有问世。又如《论语·八佾》中有"巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮"，今本《诗经》就没有"素以为绚兮"一句。可见其传承和变异中有许多诗篇诗句被遗漏。孔子开了学习、研读《诗》的先河，而到汉宣帝时代才有《诗经》之称（《汉书·宣帝纪》）。也就是说，《诗经》仅保存了一部分合乎某些人口味的内容，《山海经》所影响到的先秦诗歌，在《诗经》中仅仅是一小部分。今天我们说《诗经》在内容上受到了《山海经》的影响，只能是以一斑面企图窥其全豹。

在《山海经》中，特别是《山经》中有许多“有草焉”、“有木焉”、“有鸟焉”、“有兽焉”之类的句式，它们表现出远古人民对动植物的崇拜，同时，我们也可以把这些看做后世诗歌的比兴手法的先河。比兴在《诗经》中广泛存在，如，首篇《周南·关雎》中“关关雎鸠，在河之洲”、“参差荇菜，左右流之”，其他像《葛覃》、《卷耳》、《樛木》、《螽斯》、《桃夭》、《兔罝》、《麟之趾》等篇名，《召南》中的《鹊巢》、《草虫》、《甘棠》、《野有死麕》和《邶风》中的《日月》、《匏有苦叶》等，都是以动植物为比兴述说对象的典型。这种方法不但在《诗经》中广为存在，直至今天，许多歌谣中还惯用这种方式。

在《山海经》中，巫的成分相当多。如，《大荒北经》中有“有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡”，即畏惧共工之台，那里有共工的灵魂。在《诗经》中也有类似的句子，如《鄘风·蝃蝀》中的“蝃蝀在东，莫之敢指”，这和“射者不敢北乡”的意义是一样的，都是与灵魂崇拜相关的巫术禁忌。由此使我们想起 远古时代生殖崇拜的内容，在《山海经》中有许多“其神状鸟身人面”之类的现象，许多学者以为这是图腾的融合，但我们认为，除了这方面的意义之外，它还应该存在着生殖崇拜的意义（此类问题将另作详述）。这种现象在《诗经》中没有明确表现，而是化解为广泛存在的男欢女爱的主题。原始诗歌的存在方式，一般学者以为是诗乐舞三者不分的混合状态，而其中的“舞”，我们觉得其更多的意义是与巫联在一起的。也就是说用诗歌的形式来体现巫术宗教意识，这是《诗经》对《山海经》的一种继承。在《山海经》中，有许多“其祠用……”和关于巫的具体描绘的内容，更不用说“神北行”之类的咒语了，神巫的内容成为全书的核心部分。在《诗经》中，巫的意义主要表现为周师

对殷商鬼神观念的继承，如那些天神崇拜、祖先神崇拜、农神崇拜和相关的祭祀。在《大雅》中，《生民》、《公刘》和《大明》等篇，被人看做周族的民族史诗，这类庙堂诗歌包含的巫术宗教观念最为丰富，保存的神话内容也最多。如《小雅・彤弓》：

彤弓弨兮，	朱红长弓弦松下，
受言藏之。	诸侯拜受藏在家。
我有嘉宾，	我有贤良好客人，
中心贶之。	满心欢喜赏与他。
钟鼓既设，	钟鼓礼乐已备好，
一朝飨之。	终朝美酒招待他。

将其与《海内经》"帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰"对比，赐彤弓可视为重要的祭祀行为。《荀子・大略》中说："天子雕弓，诸侯彤弓，大夫黑弓，礼也。"在这里，我们可以看到远古帝王赐礼的延续及其中的宗教情绪。

又如，《小雅・小旻》中的"我龟既厌，不我告犹"，表现出龟占的信仰。这使我们联想起《山海经》中许多地方提到的"其山多龟"之类的内容。应该说，这是以龟占为主体的巫术存在方式的反映。

又如《小雅・信南山》：

信彼南山，	南山天地多广阔，
维禹甸之。	都是大禹治理的。
昀昀原隰，	田地肥沃多平坦，
曾孙田之。	曾孙辛勤来开拓。
我疆我理，	我的沟渠我经营，
南东其亩。	东西南北皆可数。

上天同云，	天上寒云正密布，
雨雪雰雰，	下雨下雪湿漉漉，
益之以霡霂。	又有春雨为甘露。
既优既渥，	有雨有水田地肥，
既霑既足，	墒情看好滋润足，
生我百谷。	种上我的好五谷。
疆埸翼翼，	田埂整齐很美观，
黍稷彧彧。	黍苗稷苗旺乎乎。
曾孙之穑，	曾孙拿来酒和肉，
以为酒食。	庆贺如此大丰收。
畀我尸宾，	供奉皇尸宴宾朋，
寿考万年。	千年万年神赐寿。
中田有庐，	田间盖上小茅屋，
疆埸有瓜。	地里瓜果已成熟。
是剥是菹，	剥开腌就味皆好，
献之皇祖。	恭恭敬敬献皇祖。
曾孙寿考，	曾孙如此有长寿，
受天之祜。	都赖皇天多保佑。
祭以清酒，	祭坛之上奉清酒，
从以骍牡，	牺牲选作黄公牛，
享于祖考。	敬请祖先来享受。
执其鸾刀，	手拿金鸾锋利刀，
以启其毛，	剖开牛皮取下毛，

取其血膋。 得来牛血和脂膏。

是烝是享， 百般祭仪都备好，
苾苾芬芬。 色鲜味美入霄九。
祀事孔明， 祭祀大事要严明，
先祖是皇。 从来佳肴敬先祖。
报以介福， 报祭先祖求保佑，
万寿无疆。 千年万年有长寿。

在这里，我们首先看到“信彼南山，维禹甸之”，即大禹治水神话的原型展现，继而看到“以为酒食”和“畀我尸宾”的祭祀内容，以及“祭以清酒，从以骍牡”的祭物中的“牛”与“酒”，整个过程可分为祝辞感恩、献瓜、献牲等阶段。由此使我们想起《山海经》的《大荒经》和《海内经》对大禹堙平洪水，均定九州的神话所体现的英雄情结（complex），以及在《山经》结尾处的“其祠用……”那些祭祀礼仪和祭物。这些成分都是一脉相承的，即都有对神灵如天帝和祖先的虔诚信仰，这是巫所从事的活动。正因为如此，《山海经》中的神话和巫术才得以具体保存、延续，为我们提供了可贵的远古文化中信仰崇拜的具体材料，使我们能够更准确全面地认识到远古文化的发展变化。其他像《大雅·灵台》，使我们联想到在《山海经》中多次出现的“帝尧、帝舜、帝丹朱、帝喾”神台即“帝台”。《大雅·生民》的“厥初生民，时维姜嫄”和“载生载育，时维后稷”中的祖先崇拜，特别是对后稷神话的详细描述，以及祭祀天帝的描绘，是《诗经》中神话内容最丰富的篇章。《大雅·生民》载：

厥初生民， 当初生化我人民，
时维姜嫄。 她的名字叫姜嫄。

生民如何，	姜嫄如何生万民，
克禋克祀，	敬祭大神和苍天，
以弗无子。	祓除无子大灾难。
履帝武敏歆，	脚踏灵迹心身动，
攸介攸止，	躺下坐起神情变。
载震载夙，	怀下身孕神俨然，
载生载育，	生下一位好儿男，
时维后稷。	名为后稷我祖先。
诞弥厥月，	姜嫄怀胎整月满，
先生如达。	顺利生下像射箭，
不坼不副，	母体完好多吉祥，
无菑无害。	没有祸害和灾难，
以赫厥灵，	这些都要答谢巫，
上帝不宁，	巫说上帝多不满，
不康禋祀，	怪你没有多祭祀，
居然生子。	也让你家生儿男。
诞寘之隘巷，	姜嫄弃儿在隘巷，
牛羊腓字之。	牛羊喂儿保命还。
诞寘之平林，	姜嫄弃儿在树林，
会伐平林。	伐去树林难隐瞒。
诞寘之寒冰，	姜嫄弃儿寒冰上，
鸟覆翼之。	有鸟以翼驱严寒。
鸟乃去矣，	等到鸟儿飞去时，
后稷呱矣，	后稷正在叫又喊。
实覃实讦，	哭喊声音大又长，

厥声载路。	一路有娘抱家还。
……	……
诞我祀如何，	我们如何祭祖先，
或舂或揄，	有人舂米忙不堪，
或簸或蹂。	又是簸来又是蹂，
释之叟叟，	淘好米粮做下饭，
烝之浮浮。	蒸熟米饭香又甜。
载谋载惟，	祭祀大事多考虑，
取萧祭脂。	香蒿脂酒作祭献。
取羝以軷，	带来公羊剥去皮，
载燔载烈，	又烧又烤作祭献，
以兴嗣岁。	庆贺丰收待来年。
卬盛于豆，	香肉摆放在豆中，
于豆于登，	豆器深来登器浅，
其香始升，	肉香酒香飘上天，
上帝居歆。	上帝闻觉多喜欢。
胡臭亶时，	肉香言实不作难，
后稷肇祀，	后稷开创祭天礼，
庶无罪悔，	常作忏诲谢苍天，
以迄于今。	从古至今无改变。

后稷和姜嫄的神话故事在《山海经》中多次出现，如《大荒西经》载：

> 有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。

又见于《海内经》：

> 帝俊生三身，三身生义均，义均是为巧倕，是始作下民百巧。后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，是始作牛耕。大比赤阴，是始为国。禹、鲧是始布土，均定九州。

这里后稷可看做第一代农神。在《海内经》中的“大比赤阴”，郝懿行说此四字“难晓”，“推寻义文，当是地名。《大荒西经》说叔均始作耕，又云有赤国妻氏，大比赤阴岂谓是与?”(《山海经笺疏》)袁珂释为，“大比”或即“大妣”之坏文，“赤阴”，或即后稷之母姜嫄，以与姜嫄音近也(《山海经全译》)。其实，我们抛开经学的狭隘的方法论，用文化分析的方法来理解这种现象，可以很清楚地看到“大比赤阴”是生殖崇拜和母权崇拜的合体。由此来推定其为姜嫄之母，就很自然能令人接受。“大比”即“大妣”，妣为母，即后稷之母，“大”为神圣、赞颂之意；“赤阴”可理解为“赤音”，如郭璞就曾这样讲过，也可理解为带血的生殖现象。“大比赤阴”在当时应该是很神圣的崇拜、礼赞的对象。其“是始为国”即《史记·周本纪》所言“封弃于邰”，郭璞所说的“得封为国”(《山海经传》)。《诗经》不但更详细地保存了《山海经》中关于后稷和姜嫄的神话传说，而且作了更完整的叙述。尤其是后稷被姜嫄所弃的背景，以及“履帝武敏歆”即雷泽见大人脚印而踏，感而有孕的背景，我们依据于文化人类学的理论，可把这些看做远古人民野合生活的反映。有学者强调这首诗是周民族的创世史诗，表现了远古人民“弃子”和不知其父而只知其母的现实生活内容。与此相对比，我们可以断言，《诗经》被后世文人“净化”之后，生殖崇拜的现象被他们删除去，但遮掩不住的是《国风》中大量的情歌所显示的远古人民火辣辣的情爱及对性爱的向往。神话、巫术在《诗经》中得到表现的同时，融入了许多当世的内容，诸如

《大雅》中的《崧高》、《韩奕》和《颂》中的《閟宫》、《那》、《烈祖》、《玄鸟》、《长发》等，相当多的诗篇有将神话传说和巫术融为祭祀行为的现象。

总之，《诗经》不但继承了《山海经》的一些语言句式、神话原型和巫术信仰的文化精神，而且为我们保留下更丰富的《山海经》文化原型被变异的材料，为我们考察传统文化的发展提供了可靠的依据。《山海经》也因此而深入广泛地融进中国传统文化之中。我们甚至可以说，《山海经》诸神跨过《诗经》成为人。《诗经》直面现实的文化精神使得以《山海经》为代表的那部分中国文化在流传过程中其内容发生了实质性的变化。这就是孟子说的“《诗》亡然后《春秋》作”（《孟子·离娄下》），侯外庐、赵纪彬他们说的“《诗》亡然后诸子出”（《中国思想通史》）。

（2）《山海经》的文化内容在《楚辞》中得到发扬光大，尤其是那些神话传说受到了楚文化的熏染而具有更丰富的文化精神

《楚辞》作为一种文化概念有两种含义，一是作为特殊的文体以别于以《诗经》为代表的诗歌形式，一是以屈原为代表的南方诗人的作品总集。与《诗经》的直面现实的文化精神相比，《楚辞》与《山海经》的联系更为密切。尤其是一些诗篇，其内容就是对《山海经》神话的“诘问”（如《天问》），更不用说对那些神话的保存和“再处理”即赋以新意了。关于《楚辞》与神话的联系的论著已有不少问世，如萧兵等学者的著述，这里，我们更偏重于论述它对《山海经》文化内容的具体的继承表现。

有许多学者认为，以屈原为代表的诗人所创作的《楚辞》，是受到《诗经》为代表的中原文化的熏陶与影响的，如他们以《国语·楚语》和《左传》中楚人言《诗》作为重要的例证。这固然是事实，但更重要的也是更明显的表现，应是对《山海经》为代表的神话的接受。如《天问》中所提到的尧、舜、禹、启、羿等神话中的帝王，有一些就没有在《诗经》中出现过而却在《山海经》中得到了表现。当然，我们不能排除《楚辞》受到流传在民间的此类神话的直接影响，但从当时的历史文化条件来看，还是从《山海经》那里传承接受得更多。更何况远古时代的民族迁徙，一方面将有关这些内容的神话带往他乡，另一方面连同典籍或语言句式使之得到更广泛的传播。诚然，远古神话不仅仅通过《山海经》得到保存和传承，但它确实是远古神话的集大成者，没有它，神话可能散失得更多。从《楚辞》的内容等情况来看，它更明显地受到《山海经》的影响。再则，从瑞士心理学家荣格的原型理论上我们也能理解这种联系。他认为，在民族心理上有一种现象可以概括为“集体无意识”，这是无数的同类经验在心理上的积淀物，它反复出现在一些意象、故事情节中，在创造性的幻想中获得自由表现，其表现形式即为神话。而作家在创作时，借助神话即原始经验来表达自己的经验——这种经验只能靠神话的想像赋予其形式。想像，被用来表现幻想，集体无意识就在其中产生，其内容就是原型，它几乎是永恒的存在（参见《心理学与文学》，《文艺理论研究》1982年第1期）。荣格这样讲道：“原始民族失去了它的神话遗产，即会像一个失去了灵魂的人那样立即粉碎死亡。一个民族的神话集是这个民族的活的宗教，失掉了神话，不论在哪里，即使在文明社会中，也总是一场道德灾难。”（《集体无意识和原

型》,《文艺理论译丛》第1辑)那么,《楚辞》受神话典籍《山海经》的影响就自然为我们所理解了。《山海经》不独影响了《诗经》,也影响了《楚辞》,这种影响除了我们能够看得到的语言句式和神话故事的直接引用外,还有更重要的一个因素,就是神话思维,也叫原始思维。这种思维的媒介或动力就是"原型"。《山海经》神话作为原型不但影响先秦的诗歌,而且影响到整个中国文学。这绝不是夸大其词,而是一种事实存在。

《楚辞》的主要作者是屈原。在屈原身上,我们既可以看到中国古典文化的典雅特色,又可以看到楚地浓郁的地方文化的"热烈"特色。在整个《楚辞》中,他的作品占据了绝大部分。关于《楚辞》的成书,一些学者作过深入研究,认为它是战国时代楚国作品的结集。除屈原外,《楚辞》作者还有宋玉(《九辩》)、贾谊(《惜誓》)、淮南小山(《招隐士》)、东方朔(《七谏》)、庄忌(《哀时命》)、王褒(《九怀》)、刘向(《九叹》)、王逸(《九思》)等。但我们不能不承认,真正最具代表性即最有价值的作品还是屈原创作的,而且汉以后的作家作品若再列入,其牵强附会就太明显了。这里我们考察《楚辞》受《山海经》的影响,重点就在研究屈原的作品,诸如《离骚》、《九歌》、《天问》、《九章》、《远游》、《卜居》、《渔父》、《招魂》等篇与《山海经》的关系。

屈原的诗作人神相杂,这是和他的创作环境分不开的。一方面,从《史记·屈原列传》等材料可知,屈原平生才高而不得志,悲愤之情与博学之识融于以神话传说为外表的古代文化之中,可见其深广。另一方面,楚地的文化传统有"好巫"的内容。如,《左传·僖公二十六年》记载说"夔子不祀祝融与鬻熊",而"秋,楚成得臣、斗宜申帅师灭夔,以夔子归"。《史记·楚世家》也说楚灭夔在于"不祀祝融、鬻熊故也"。夔是楚的支

系，由于没有与楚同祀祖宗神祝融而遭罪。夔在地望上就是屈原的故里。所以，这种文化风尚必然会对屈原产生影响。在他的诗作中，如《远游》等，就自然有对祝融的热烈讴歌。与神之交，是屈原诗作中的重要内容，从中我们可看到《山海经》诸神在他的诗作中那动人的身影。

屈原诗作受《山海经》的直接影响，主要表现在这三个方面：一是和《山海经》的植物崇拜相联系，以花草树木为主题抒怀言志；二是在诗作中反映的神话内容同《山海经》一样，是以昆仑神话为中心的；三是相似的思维方式与神巫情结的表现。

以花草树木为饰在《山海经》中体现出山神崇拜的特殊内容，一方面神花异木装点山河，成为耀眼的神话环境，另一方面显现出花木是山水的精灵。以花木为神是原始艺术思维，化解在屈原的作品中，形成神秘而浓郁的文化氛围，体现出他高洁的人格理想追求和孤傲自赏的情性，以此增强了诗作的文化意蕴和审美情愫的感染力。如，《离骚》中所出现的花木的诗句："扈江离与辟芷兮，纫秋兰以为佩"，"朝搴阰之木兰兮，夕揽洲之宿莽"，"杂申椒与菌桂兮，岂惟纫夫蕙茝"，"余既滋兰之九畹兮，又树蕙之百亩；畦留夷与揭车兮，杂杜衡与芳芷"，"冀枝叶之峻茂兮，愿竢时乎吾将刈。虽萎绝其亦何伤兮，哀众芳之芜秽"，"朝饮木兰之坠露兮，夕餐秋菊之落英"，"揽木根以结茝兮，贯薜荔之落蕊；矫菌桂以纫蕙兮，索胡绳之纚纚"，"既替余以蕙纕兮，又申之以揽茝"，"制芰荷以为衣兮，集芙蓉以为裳。不吾知其亦已兮，苟余情其信芳"，"芳与泽其杂糅兮，惟昭质其犹未亏"，"佩缤纷其繁饰兮，芳菲菲其弥章"，"薋菉葹以盈室兮，判独离而不服"，"揽茹蕙以掩涕兮，霑余襟之浪浪"，"折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊"，"溘吾游此春宫兮，折

琼枝以继佩;及荣华之未落兮,相下女之可诒”,“索藑茅以筳篿兮,命灵氛为余占之”,“何所独无芳草兮,尔何怀乎故宇”,“户服艾以盈要兮,谓幽兰其不可佩”,“苏粪壤以充帏兮,谓申椒其不芳”,“兰芷变而不芳兮,荃蕙化而为茅。何昔日之芳草兮,今直为此萧艾也”,“余既以兰为可恃兮,羌无实而容长。委厥美以从俗兮,苟得列乎众芳”,“椒专佞以慢慆兮,榝又欲充夫佩帏”,“览察椒兰其若兹兮,又况揭车与江离”,“折琼枝以为羞兮,精琼爢以为粻”。在这里,花木又分为多类,象征不同人的品格。他在花海中去寻找真正的芬芳却如此失望,结束在“既莫足与为美政兮,吾将从彭咸之所居”的叹息之中。他的恋花情结格外深,忧愤也格外广。这里的花与《山海经》中的“其华如×”以及“食之可以不×(病)”相比,都赋予了深厚的情思,但屈原笔下更多地形成香臭、美丑、雅俗的强烈对比,衬托出他强烈的理想追求——实现推行美好政治的渴望。

《九歌》是古老的歌曲,《山海经·大荒西经》载其为夏后开(启)“上三嫔于天,得《九辩》与《九歌》以下”。和《离骚》一样,其中充满了对花木的神化、美化、人格化,体现出作者的文化品格。《九歌》名为祭神,实为民间娱乐活动的歌唱,当然,更重要的是表达了屈原借神奇的花木抒发自己理想情怀这一重要内容。如《东皇太一》中的诗句:“瑶席兮玉瑱,盍将把兮琼芳。蕙肴蒸兮兰藉,奠桂酒兮椒浆”;《湘君》中的“薜荔柏兮蕙绸,荪桡兮兰旌”,“采薜荔兮水中,搴芙蓉兮木末”,“采芳洲兮杜若”;《湘夫人》中的“沅有芷兮澧有兰”,“筑室兮水中,葺之兮荷盖。荪壁兮紫坛,播芳椒兮成堂。桂栋兮兰橑,辛夷楣兮药房。罔薜荔兮为帷,擗蕙櫋兮既张”,“芷葺兮荷屋,缭之兮杜衡”;《大司命》中的“折疏麻兮瑶华”,“结桂枝兮延伫”;《少司

命》中的“秋兰兮麋芜，罗生兮堂下。绿叶兮素枝，芳菲菲兮袭予”，“秋兰兮青青，绿叶兮紫茎”，“荷花兮蕙带，倏而来兮忽而逝”；《东君》中的“暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑”；《河伯》中的“乘水车兮荷盖”；《山鬼》中的“被薜荔兮带女罗”，“辛夷车兮结桂旗，被石兰兮带杜衡”，“采三秀兮於山间，石磊磊兮葛蔓蔓”，“山中人兮芳杜若，饮石泉兮荫松柏”；《礼魂》的结尾最典型：“春兰兮秋菊，长无绝兮终古！”这里面出现最为频繁的花是“兰”，如“兰旌”、“兰橑”、“秋兰”、“石兰”、“春兰”，其次为“薜荔”和“桂枝”、“荷花”、“杜衡”、“辛夷”、“松柏”、“扶桑”以及“茝”、“蕙”等花木，它们共同组成一个五彩缤纷、芳香四溢的世界。花木的自然属性常被赋予特殊的社会性内容，即花木在文学作品中的出现是有选择而具有鲜明的主观意志色彩的。在屈原的笔下，这些花木的意义更多地表现出作者的自拟。他所崇尚的“兰”，其意在于高雅、淡泊、独立、坚强和纯洁，即诗人的人格化自我塑造。这种比拟并不是偶然的，从大量的民间文化来看，它代表着中华民族的共同的审美倾向。这些经过审美处理的花即花木文化是中华民族审美方式的基本内容，道德理想的形象化和典型化。此类内容在《天问》、《九章》、《远游》、《卜居》、《渔父》和《招魂》等篇中，都有不同程度的体现。它们共同反映出作者的情怀，同时，也体现出中华民族源远流长的审美传统、审美风尚。如果说这些花木在《山海经》中还只是神话的背景、点缀，那么，在《楚辞》中就具有了动态的典型化特征，成为文学作品中作者自我形象表现的不可分割的一部分。这种传统的形成，我们在《山海经》中可以明显看到相关内容的具体化，它在《诗经》中得到发扬，在《楚辞》中得到光大，它们会聚成一条宽广的河流，注入中国文化宽阔的海

洋。

《山海经》神话以昆仑为中心的现象，在《楚辞》中同样得到表现。首先是《楚辞》直接表现出《山海经》中的神话内容。这在《离骚》和《九歌》中还只是一般表现，而在《天问》中就非常突出了。也就是说，屈原表现这些内容并不是作普通的审美处理，仅作为修饰文章的艺术手段，而是形成作者鲜明而丰富的政治理想，以及体现作者的审美选择和具体的神话观、社会观、历史观、人生观。

神话是审美化的历史、社会、自然的综合性反映，在特殊的时期，它曾经作为一种民族性的经验，有力地影响着作家的审美机制的形成和运行，支配着作家的思维方式。屈原也不例外。他对神话的向往是政治失意下的情绪化集中表现，最集中的内容一是花草，一是女神，显现出他的孤独、寂寞和对人生政治理想向往的热烈、绵延。在现实中处处得不到温暖，看不到光明，找不到实现理想以兴国的途径，满眼都是黑暗、腐朽、残酷、阴冷，于是他就到另一种世界里去寻找，以求得到心灵的抚慰，从而也激励自己去不停地求索、奋斗。这种现象几乎构成了我国文学发展中的一种普遍现象和创作规律。它在屈原的身上得到最为集中的体现。

屈原在《离骚》开首便声称"帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸"，用大量的篇幅来述说自己的出身显贵。这就构成了他政治理想不凡的基调。他不是为了卖弄、炫耀自己的家世如何比别人高出一筹，而是为了说明自己的崇高的使命感和责任感是统一的。即若有这样的背景，自己若不献身国家的振兴，就应该深感愧疚与耻辱，因为碌碌无为的生活实在是对先祖的严重背叛。应该说，这是见贤思齐的美德体现。所以，在作品中

他总是与神人共处。与神人的交往，最主要的内容就是表现政治理想情怀的不俗，境界的高尚。在神话内容上，也就表现出典型化的太阳崇拜、祖先崇拜和英雄崇拜。只有在这样的神话世界里，他才能得到自由，得到慰藉，找到知音——这些神人就是屈原自己对自己的描绘。

《山海经》神话的运用，在屈原的作品中主要体现在《天问》中。当然，在其他篇章中也有表现。如，在《离骚》中，所列《山海经》神话有这样一些诗句："彼尧舜之耿介兮，既遵道而得路"，"虽不周于今之人兮，愿依彭咸之遗则"，"鲧婞直以亡身兮，终然殀乎羽之野"，"启九辩与九歌兮，夏康娱以自纵"，"羿淫游以佚畋兮，又好射夫封狐"，"汤禹俨而祗敬兮，周论道而莫差"，"朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃"，"吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫"，"饮余马于咸池兮，总余辔乎扶桑。折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊"，"鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。'吾令凤鸟飞腾兮，继之以日夜'"，"览相观于四极兮，周流乎天余乃下。望瑶台之偃蹇兮，见有娀之佚女"，"巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之"，"邅吾道夫昆仑兮，路修远以周流"，"忽吾行此流沙兮，遵赤水而容与。麾蛟龙使梁津兮，诏西皇使涉予"，"路不周以左转兮，指西海以为期"，"奏九歌而舞韶兮，聊假日以媮乐"等。又如，《九歌》中有驾飞龙的诗句，因为它是祀神之歌，出现较多的是楚地九嶷诸神，像湘君、湘夫人、东皇太一、云中君、大司命、少司命等神，这些在《山海经》中没有直接表现，却有雏形。在《东君》和《河伯》中此类诗句则相对多些，如《东君》中的"暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑"，《河伯》中的"登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡"。山鬼即山神，在《山海经》中出现得更多，只不过在这里具体化为一处巫山罢了。在《九章》

中，与《山海经》神话相联系的诗句也不少。如，《惜诵》中的“令五帝以折中兮，戒六神与向服”，“行婞直而不豫兮，鲧功用而不就”；《涉江》中的“驾青虬兮骖白螭，吾与重华遊兮瑶之圃”，“登昆仑兮食玉英”。其他篇章提到较多的都是“彭咸之居”、“尧舜”、“昆仑”等神话概念，但总体上讲，明显减少了神话的成分。应该说，这和作者立意有关。《离骚》所表现的是天降神胄来往游于天上人间的神思，而《九歌》等篇更多的是对世俗生活的畅想。在《远游》中，这种神人同居的世界有所发展，但更多了一些仙气，神话中的帝王和传说中的仙人与人共处，显得作品的内容在文化意义上更加丰富。如，诗作中关于游天的有这样一些诗句：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则”，“贵真人之休德兮，美往世之登仙”，“奇傅说之托星辰兮，羡韩众之得一”，“轩辕不可攀援兮，吾将从王乔而娱戏”，“仍羽人之丹丘兮，留不死之旧乡”，“朝濯发于汤谷兮，夕晞余身乎九阳”，“风伯为余先驱兮，氛埃辟而清凉，凤皇翼其承旂兮，遇蓐收乎西皇”，“祝融戒而还衡兮，腾告鸾鸟迎宓妃，张咸池奏承云兮，二女御九韶歌”，“轶迅风于清源兮，从颛顼乎增冰”等。这里的赤松、真人、傅说、韩众诸仙人，已经不是原始神话的内容，也就是说，仙话越来越显著地冲淡了神话氛围，充满了更自由的精神。《招魂》、《大招》、《卜居》、《渔父》等作品的神话色彩更为淡疏。

《天问》中的神话内容及神话形象之丰富，不但在《楚辞》中少见，在同时期乃至以后的诗作中，也是很少见的。《天问》一方面表现出对于《山海经》神话系统的继承，另一方面则以独特的方式为我们保存了更为丰富的神话，使我们完整地看到在《山海经》记载的神话之外的神话流传，为我们理解和认

识神话的嬗变提供了异常可贵的材料。我们甚至可以说，屈原的《天问》是另一种形式的《山海经》。

在《天问》中，神话的保存不是简单的平白的罗列，而是在描述的同时，融入了自己深入的思考，同时，表现出作者独特的神话观。正如鲁迅所言，其"怀疑自遂古之初，直至百物之琐末，放言无惮，为前人所不敢言"(《鲁迅全集·摩罗诗力说》)。在《天问》中，我们不但能看到《山海经》对后世诗作的具体影响，其神话内容的丰富保存，而且，我们还能看到在屈原身上所蕴藏的神话情结，能看到《天问》作为文化驿站所形成的对大西南兄弟民族各种文化发展的影响，以及它对地方民间文化的大胆吸收和运用。

在《天问》的第一部分，即从"曰遂古之初"句到"曜灵安藏"，屈原主要描述了创世神话的基本内容。如，他对天地形成及其界限的疑问，对昼夜变化的原因的探究。这使我们想起《山海经》的山岳、海洋观念，烛龙神话中昼夜的由来，竖亥量地的壮举。不同的是《山海经》中有许多绝地天通的内容，诸如巫咸、巫彭他们自天上下到地上，夏启到天上得到神乐《九辩》、《九歌》，以及帝之下都，但都没有"斡维焉系？天极焉加？八柱何当？东南何亏？"的相关内容。《山海经》中有禹均定九州的内容，但没有《天问》中的"九天之际，安放安属"的叙述。这种"九天"分野的概念在其后的《淮南子·天文训》中，我们得到相应的解释："天有九野，九千九百九十九隅。"《天问》的"天何所沓？十二焉分？日月安属？列星安陈？"我们可以在《山海经》中找到"噎鸣生岁十有二"和帝俊之妻羲和生十日，"大荒之山"等日月所入之处作为根据。但《山海经》中没有星辰的具体概念，应该说，其中的"日月所出(入)"就是星辰观念。《天

问》中提到"夜光合德，死则又育？厥利维何，而顾菟在腹"即月亮有生死（盈亏）和月中有兔的传说，为《山海经》中所没有。《天问》中的"女岐无合，夫焉取九子"，这与女娲、姜嫄是否有联系，在《山海经》中我们仍然找不到答案。其"伯强何处？惠气安在？"我们在《山海经》中可找到"北方禺强"，这位既是风神又是海神的神来解释"惠气"的生成。"曜灵安藏"，即太阳藏身的地方，和"出自汤谷"，我们可从《海外东经》中的"下有汤谷。汤谷上有扶桑"和"有大木，九日居下枝，一日居上枝"一段，以及《大荒南经》"羲和之国"和"方日浴于甘渊"等内容来解释。在第一部分中，主要内容是屈原对星辰神话等天文崇拜内容的疑问，在问的内容中显示出许多超乎《山海经》之外的神话。在第二部分，屈原发问鲧治水失败为何仍受人推崇，提到"帝何刑焉"、"伯禹愎（腹）鲧"、"地方九则"和"应龙"、"共工"等神话，都见于《山海经》。"昆仑县圃"、"四方之门"、"烛龙何照"、"若华何光"以及"何所冬暖，何所夏寒"、"何所不死"等，我们也都能在《山海经》中找到能说明原因的问题答案。值得特别重视的是《天问》中提出的新的神话问题。如，"南北顺椭，其衍几何？""增城九重，其高几里？""羲和之未扬"、"焉有石林"、"焉有虬龙，负熊以游？""羿焉弹日？乌焉解羽？"这些问题是《山海经》中有神名而无具体表现行为的。接着，屈原又介绍了禹和涂山女"通之于台桑"的野合神话，启取代伯益和启从狱中逃出的神话，上帝"勤子屠母"，让启母变为石头"死分竟地"，羿"射夫河伯，而妻彼雒嫔"，寒浞和纯狐一同勾搭，陷害了英雄后羿，鲧在羽渊化成黄熊（三足鳖），群巫使他死而复生的故事（"巫何活焉"），鲧播种百谷，清除杂草（"咸播秬黍，莆雚是营"），却被天帝所杀的故事，这些都是在《山海经》中所没

有见到的。但是，诸如禹、启、羿、鲧、羽渊这些神话概念是在《山海经》中多次出现的。又如，在《天问》中还出现了嫦娥盗药（“白蜺婴茀，胡为此堂？安得夫良药，不能固臧”），太阳金乌为羿所射（“太乌何鸣，夫焉丧厥体”），巨鳌顶山（“鳌戴山抃”），浇和嫂子相通为少康所杀（“惟浇在户，何求于嫂”），后稷被帝喾抛弃的故事（“稷惟元子，帝何竺之？投之于冰上，鸟何燠之？”），舜和他的兄弟、父亲发生矛盾（“舜闵在家，父何以鱞？”“舜服厥帝，终然为害”），舜娶了尧的两个女儿（“尧不姚告，二女何亲”），女娲成为天帝，其身躯多变或包含生育抟土造人的情节（“登立为帝，孰道尚之？女娲有体，孰制匠之”），天帝放逐夏于鸣条（“何条放致罚”），喾仪（婚）简狄和简狄生商（“简狄在台，喾何宜？玄鸟致贻，女何喜”），王亥在有易被杀及王亥的风流韵事为牧童所见的故事异常完整（见“亥秉季德”、“干协时舞”、“有扈牧竖”、“恒秉季德”、“负子肆情”等诗节句）。其中成汤囚禁和伊尹空桑的传说（见“汤出重泉”，“水滨之木”）和周朝故事、齐桓故事、比干故事、箕子故事都超出了神话的范围。之外还有对殷朝灭亡，武王伐纣，纣王吊死柏树，阖闾称王，彭铿长寿，国人起义反对周厉王，兄妹淫乱在丘陵生下子文，楚国曾多次败给吴光等的述说都是为了劝说楚王，其中包含有神话的残遗，如与帝的联系。在整体上来讲，《天问》的大部分内容属于神话传说，而且这些神话传说多出自《山海经》的神话原型，不同的是它们在屈原所生活的时代里发生了重要变化。尤其是其中的女娲神话、羿射日神话、嫦娥盗药神话、禹和涂山女野合神话、羲和鞭赶太阳神话、舜的宽阔胸怀及其与简狄的野合、巨鳌顶山的神话等故事，都是对《山海经》神话原型系统的阐释和补充。屈原在无意之中使《山海经》中许多

看来不明不白、支离破碎的神话得到了复原，犹如我们通过文献对某种考古文物有了完整认识一样，从而获得了对历史较为全面的理解，充满了喜悦之情。前面我们已讲过，孤立地阅读《山海经》，将一无所获。《天问》是对《山海经》最好的注释、阐述、说明、补充。特别是它的神话中心一直都是围绕着昆仑，而且在文中频繁出现尧、舜、喾等神话中的帝王，和羿、鲧、禹等神话英雄。我们有充分的理由可以把以《天问》为代表的《楚辞》看成《山海经》的神话继承。

在思维方式上，屈原的诗作与《山海经》没有什么大的差别。尤其是他所表现的神巫情结，处处以神巫的面目出现，使神话世界与世俗世界有机地联结为一体，更典型地表现出其受《山海经》的影响。

这种内容最突出地表现在屈原在《离骚》中多次向往彭咸等神巫，更不用说神巫的"绝地天通"意识在他诗作中的反映了。如，在《离骚》中，"愿依彭咸之遗则"，"欲从灵氛之吉占兮，心犹豫而狐疑。巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之"，"吾将从彭咸之所居"。彭咸是巫彭、巫咸的合称。在《大荒西经》中，神巫聚会，"有灵山，巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在"。在《大荒南经》中，"有臷民之国。帝舜生无淫，降臷处，是谓巫臷民。巫臷民朌姓，食谷，不绩不经，服也；不稼不穑，食也。爰有歌舞之鸟，鸾鸟自歌，凤鸟自舞。爰有百兽，相群爰处。百谷所聚"。《海内西经》对"海内昆仑之虚"的描述中，有开明神兽周围环境的介绍，"开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之"。由此可见神巫一方面是和其他神人一样，有绝对的自由，生命无限，吃穿皆备，另一方面，他们共操

不死之药，能使万物死而复生，是救世的英雄。屈原之所以向往他们，常自比于神巫在天地间遨游，与神人对话、交往，一个重要的原因就是羡慕神巫们具有“不死之药”，这表达了他对楚国政治腐败、黑暗、没落，行将崩溃的前途的深重焦虑。他在《九歌》中，与其说是祀神，不如说是颂神，同样是借助于媚神的神巫之举而抒发他的政治理想。尤其是他的《招魂》，一声声“魂兮归来”，使我们联想起杜甫的诗句：“暖汤濯我足，剪纸招我魂。”（《彭衙行》）在《招魂》中，“帝”与“巫阳”的答问，对四面八方的残酷景致的描述，正是社会现实的折射。“魂兮归来，反故居些”的高喊，是诗人对理想的呐喊、召唤。“魂兮归来，哀江南！”这是全篇的结尾句，归之于对故国命运的忧虑。与《山海经》所不同的是，屈原虽时刻顾盼神话中飘忽的往事，而从未忘却现实。他借助于在天界的畅游，异常清醒地看到世间的污浊和黑暗。若没有神巫面目的诗作者自我形象的塑造，整个《楚辞》就失去了神话的氛围，同样，也就失去了十分丰富的内容，屈原他们的诗作也就失去了千百年来在神州大地上那么广阔而悠远的回响。

《楚辞》和《诗经》在对中国文学的影响上，一般学者都把它们作为幻想的和写实的两种文学传统的代表。在它们的前面，《山海经》有着非常重要的意义。可以说，通过对《诗经》和《楚辞》的考察，我们更细致、深刻、全面理解和认识到《山海经》作为神话之源即文化之源对后世诗歌的重要影响。当然，诗歌的发展除了依靠传统文化的积淀之外，还应有更为广泛的多元吸收及与现实生活的密切联系。但我们应该认识到，没有《山海经》的重要影响，先秦诗歌就会失去应有的力度。我们在不断创新的同时，不应该忘却历史的经验，更不应该忘却在

历史的经验中所包容的诗歌艺术规律。离开了对传统文化内容的吸收，我们的诗歌就会失重。在《诗经》、《楚辞》后的玄言诗，一味提倡哲思，就是重要的例证。玄言诗是对《诗经》、《楚辞》的背离，不是超越，而是一种艺术的倒退，思想的呆滞。这种局面在陶渊明等人的努力下有所改变，陶渊明同样对《山海经》表现出极大的兴趣，即他继承和发展了《诗经》、《楚辞》在《山海经》中挖掘宝藏的历史经验，从而又一次创造了辉煌。

（3）陶渊明《读〈山海经〉十三首》，典型地体现出魏晋诗风对远古文化的承袭意义，表现出诗人不凡的思想情怀和鲜明的艺术追求

诗歌的创作必须创新，但也需要继承，没有继承就没有创新。任何时期的诗歌发展都摆脱不了继承前代这个艺术存在的具体背景。陶渊明作为从《诗经》、《楚辞》到唐宋之前最为重要的一位诗人，他的出现同样具有广阔的文化背景。在这种文化背景中，《山海经》神话的影响是弥漫在各种文化现象的内容中的。如，先秦时期的散文作品在汉代发展为赋，汉赋中的神话则因循了《山海经》。但我们也要看到，随着社会的迅速发展，像《诗经》、《楚辞》对《山海经》所进行的那样详细的神话转述，这种景象已一去而不复返了。因为宗教力量，特别是道教集团对《山海经》的利用，使魏晋南北朝时期的文学作品，在对《山海经》神话等古代神话的运用方面，或作为一种审美思维的借鉴和改造来对待，或直接记录保存某些神话。于是，这一时期出现了许多全新的文学形式，如志怪小说（像《搜神记》、《博物志》等）。一些人或托名于汉人，或自署其名，在所编撰的志怪小说中保存了一些神话片断。从而，这种文学思潮影响了

这一时期的文学创作，尤其是这一时期的诗风。陶渊明的诗文就是在这种思潮的裹挟下具体表现出他对古代神话的基本态度的。这种以神话入诗，表达出忧愤深广的情怀的创作方法，是对屈原诗风的继承。与屈原一样，陶渊明只有在《山海经》的神话中，才能找到最自由的天地。政治的阴险黑暗、腐朽没落，社会的严重动荡不安，都令陶渊明感到难言的痛楚。他对古代神话的关注，不是聊以解忧，把玩古辞，而是述说胸中的积郁。在这一点上，他既不像某些宗教徒那样装神弄鬼，也不像某些文士那样仅仅去忧伤时世或高蹈遗世，而是以愤怒的眼光观察着世事，表现自己坚定的信念。和陶渊明态度不同的例子有很多，如当时的阮籍的诗句中有“夏后乘灵舆，夸父为邓林”、“应龙沉冀州，妖女不得眠”（见《咏怀》）的诗句，却是表达一种走投无路，痛哭流涕的沮丧。又如郭璞，这位注释、整理《山海经》，做出重大贡献的学者，对《山海经》的理解同样只限于从学问上去理解《山海经》，如他在《山海经图赞》中有这样的诗句：

> 不死之树，
> 寿算天地，
> 请药西姥，
> 乌得如羿。

这是他对《山海经》神话变异现象的记述，我们看不出这位颇多仙风道骨的学者对真理的追求。与他们相比，陶渊明由感悟《山海经》的世界而抒发出的情怀，却显示出他战士的本色。我们可以把他称做活着的屈原，涅槃的屈原。当然，我们不必强求他持刀操戈去搏杀，以驱逐社会的黑暗。他是一位具有独立品格的卓越的诗人，只能用诗来表达自己对黑暗世界的

愤懑之情和抗争态度。

据考，《读〈山海经〉十三首》是诗人义熙四年戊甲（公元408年）六月前后所作。诗的第一首，给人一种洞察世事的感觉，“泛览周王传，流观山海图。俯仰终宇宙，不乐复何如？”这里的《周王传》即《穆天子传》，是《山海经》之后的神话色彩浓郁的典籍，与《山海图》一同引起诗人的遐思。诗的第二首表现出对王母神话的时空意义的思索。在《穆天子传》中，载西王母为穆王所作之诗为“白云在天，丘陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚复能来”。世事冷暖，牵动着诗人对人生的思索，而“宁效俗中言”。第三首中，诗人描绘出自己对神话世界的向往，“迢遰槐江岭，是谓玄圃丘。西南望昆墟，光气难与俦。亭亭明玕照，洛洛清淫流”。这是充满光明和美好的理想世界，映现出诗人的理想境界的清静、高远。所以，他感叹道：“恨不及周穆，托乘一来游。”在以下的诗篇中，他进一步表达了心中对光明和美好的理想世界的追求。

丹木生何许？	黄帝丹木生何方？
乃在峚山阳。	生在峚山山之阳。
黄花复朱实，	花黄果红真可爱，
食之寿命长。	君子吃它年寿长。
白玉凝素液，	如同白玉凝清液，
瑾瑜发奇光。	美玉一般放神光。
岂伊君子宝，	哪只君子爱吃它，
见重我轩黄。	还有黄帝轩辕皇。

翩翩三青鸟，	昆仑飞来三青鸟，
毛色奇可怜。	翅膀闪亮真可爱。

朝为王母使，	早晨来听王母唤，
暮归三危山。	日落飞回三危山。
我欲因此鸟，	我愿伴随这只鸟，
具向王母言：	衷肠都对王母谈：
在世无所须，	活在世上只要酒，
惟酒与长年。	饮中作乐一年年。
逍遥芜皋上，	遥远的芜皋山上，
杳然望扶木。	扶桑树映入眼帘。
洪柯百万寻，	树枝伸开百万丈，
森散覆旸谷。	枝叶扶疏掩太阳。
灵人侍丹池，	羲和正在水边站，
朝朝为日浴。	洗净太阳天天忙。
神景一登天，	太阳一跃登上天，
何幽不见烛。	大地处处闪金光。
粲粲三珠树，	美丽枝叶三珠树，
寄生赤水阴；	赤水南岸生琳琅；
亭亭凌风桂，	高大桂树凌风立，
八干共成林。	八树成林多昂扬。
灵凤抚云舞，	凤凰伴着彩云舞，
神鸾调玉音；	神鸾放歌多嘹亮；
虽非世上宝，	虽然不是世间宝，
爰得王母心。	王母欣然把景望。
自古皆有没，	从来人间有生死，

何人得灵长？　　　谁比神仙寿命长？
不死复不老，　　　人无死来又无老，
万岁如平常。　　　活上万年也平常。
赤泉给我饮，　　　不老泉水让我饮，
员丘足我粮。　　　不死树果做食粮。
方与三辰游，　　　相伴日月星辰游，
寿考岂渠央？　　　寿命如何迅速丧？

在屈原的诗作中，充满的是对圣贤的品格的景仰，多以芬芳的鲜花自比，表达出自己的高洁；而在陶渊明的诗中，更多的内容则是对光明和自由、祥和、温暖的向往。他们要表述的都是对黑暗社会现实的愤恨。屈原所追求的是"从彭咸所居"，陶渊明则表达出战斗的渴望。在以下的诗篇中，这种反抗的呼声终于显示出来，成为整个《读〈山海经〉十三首》中最响亮的声音：

夸父诞宏志，　　　豪迈英雄如夸父，
乃与日竞走。　　　要与太阳比赢输。
俱至虞渊下，　　　一同奔至禺渊下，
似若无胜负。　　　两者没有分胜负。
神力既殊妙，　　　神力固然不平凡，
倾河焉足有！　　　倾尽大河也不足！
余迹寄邓林，　　　桃林千顷来作证，
功竟在身后。　　　盛名赫赫在身后。

精卫衔微木，　　　精卫神鸟衔草木，
将以填苍海。　　　要填苍海为滩涂。
刑天舞干戚，　　　刑天大神舞干戚，

猛志固常在！　　浑身是胆战不休！
同物既无虑，　　女娲刑天皆平凡，
化去不复悔。　　舍身忘死悔所无。
徒设在昔心，　　不必如此作假设，
良辰讵可待？　　死而复生谁能有？

巨猾肆威暴，　　神危大肆显威风，
钦䲹违帝旨。　　钦䲹妄杀葆江命。
窫窳强能变，　　窫窳虽死能变幻，
祖江遂独死。　　葆江死在昆仑峰。
明明上天鉴，　　乾坤朗朗天可证，
为恶不可履。　　作恶多端不可行。
长枯固已剧，　　天帝桎梏实痛苦，
鵕鹗岂足恃。　　恶鸟变幻如何畏。

鵃鵝见城邑，　　柜山神鸟在城中，
其国有放士。　　放逐之士几多众。
念彼怀王世，　　想那屈原怀王时，
当时数来止？　　该是此鸟将恶行？
青丘有奇鸟，　　青丘山上鸟精明，
自言独见尔。　　自称数它最机灵。
本为迷者生，　　佩上此鸟不迷惑，
不以喻君子。　　不为君子所使用。

岩岩显朝市，　　权贵赫然显威风，
帝者慎用才。　　天帝善用此才能。

何以废共鲧？　　如何放逐彼神鲧？
重华为之来。　　重华匆匆作此行。
仲父献诚言，　　管仲忠心以相告，
姜公乃见猜。　　却被疑惑齐桓公。
临没告饥渴，　　贼巫作乱陷公死，
当复何及哉！　　此恨绵绵谁铸成！

在这些诗中，陶渊明大量使用了《山海经》中的神话故事来比拟社会现实和自己的理想。如，第三首中的“槐江岭”，即《西山经》中的“槐江之山”，其上多藏琅玕黄金，实为帝之平圃，神英招司之。爰有淫水，其清洛洛。以此清净、高洁来显示自己所向往的人生境界的不俗。最典型的是第九、第十、第十一、第十二这四首，分别用了《山海经》中的“夸父追日”、“精卫填海”、“钦䲹杀葆江”、“柜山恶鸟”等故事，一方面述说自己对世事的愤恨之志不移，一方面以恶鸟、恶人来比喻社会现实中的相互倾轧、残杀成性，世道的堕落、腐朽、黑暗和冷酷。如，“夸父追日”见《山海经·海外北经》，言“夸父与日逐走，人日。渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖。化为邓林”。“精卫填海”见《山海经·北次山经》：“发鸠之山……有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自詨。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫。常衔西山之木石，以堙于东海。”“钦䲹杀葆江”见于《山海经·西次三经》：“钟山之子曰鼓，其状人面而龙身，是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰䍃崖。钦䲹化为大鹗……鼓亦化为鵕鸟……”葆江即祖江。窫窳见于《海内南经》：“窫窳龙首，居弱水中……食人。”又见《海内西经》：“贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳。帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反

缚两手与发，系之山上木。”“柜山恶鸟”见于《山海经·南次三经》：“柜山有鸟焉，其状如鸱而人手……名曰鴸……见则其县多放士。”陶渊明因“夸父”、“精卫”联系到在黑暗中拼杀的志士的抗争，因“危”、“鵃鴸”而联系到作恶多端的世俗之奸佞。尤其是在最后一首中，紧接着第十二首的“念彼怀王世”的屈原放逐的遗恨，突出了鲧的悲剧，联系到齐桓公不听管仲的忠告而用贼巫之流，以至“临没告饥渴”，“桓公卒，尸虫出于户”。这正是对自己的身世遭遇所发的感慨。所以鲁迅在《〈题未定〉草六》中说：陶渊明的诗，“除论客所佩服的‘悠然见南山’之外，也还有‘精卫衔微木，将以填沧海，刑天舞干戚，猛志固常在’之类的‘金刚怒目’式。在证明着他并非整天整夜的飘飘然。”

若我们将陶渊明的这些诗篇分作两大部分来看，会发现在第八首之前的诸篇如“玉台凌霞秀，王母怡妙颜”、“西南望昆墟，光气难与俦”、“白玉凝素液，瑾瑜发奇光”、“翩翩三青鸟，毛色奇可怜”、“逍遥芜皋上，杳然望扶木”、“粲粲三珠树，寄生赤水阴”和“方与三辰游”等诗句，都充满了光彩。尤其是丹池、扶木、旸谷，都是太阳出入的场所，可见诗人对光明强烈的渴望。而在第九首之后的篇章中，一方面是“余迹寄邓林，功竟在身后”和“猛志固常在”的礼赞所包含的愤慨之情，另一方面是“为恶不可履”、“念彼怀王世”和“岩岩显朝市”、“临没告饥渴”的遗恨。两大部分内容形成鲜明的对比，由此，我们可清楚地看到陶渊明诗歌中的二元取向，即对黑暗现实的痛恨憎恶和对美好理想的热烈向往二者的并行。他借助《山海经》所描绘的心灵图画，远远超过《桃花源记》所描绘的自然图画，这才是他诗作中最可宝贵的精神。但在对陶渊明诗作的认识上，

许多人仅仅以隐逸来概括他的一生，这是十分片面的。在黑暗王朝的专制统治下，诗人的思想常常充满矛盾，时而欣喜若狂，时而悲愤交加，犹如长河波涛，我们应该用发展的眼光来理解这些文化现象，并置其于时代背景、人际交往、身世荣辱冷暖等一系列条件下进行多角度、多层次分析。陶渊明就是思想情感异常丰富的诗人。在《山海经》中，他看到了光明，看到了理想，也看到了黑暗，看到了冷酷。他和屈原一样，使自己置身于神话世界之中，却对现实冷眼横眉。在中国文化发展史中，这是一种典型现象。

（4）李白为代表的唐代诗歌创作中，因为有《山海经》神话等远古文化的自觉运用，使我国诗歌的发展出现了大发展、大澎湃

唐代社会是整个中国历史上最为辉煌的时代，其政治、经济、文化和科技等内容都为世界所瞩目。在这个时代里，中国绵延数千年的传统文化得到了空前的复兴与发展。《山海经》连同宗教文化一起冲击着这个时代的上层社会，也冲击着中层、下层社会，影响着这个时代的文化生活。仅从诗歌的发展来看，我们在大唐帝国的多元文化景观中可以更清晰地考察到《山海经》的沉浮出没，及其本身所辐射出的丰富多彩的文化价值、意义。若我们把唐代诗歌比做汹涌的浪潮，那么，在浪尖上最美丽最明亮的浪花之一，就是李白的诗篇。他与杜甫代表着唐代诗歌的最高成就，通过他的诗作与《山海经》的联系的考察，我们可以看到《山海经》与唐代诗歌发展之间关系的具体的典型。

李白，字太白，生于唐武后长安元年（公元 701 年），死于

肃宗宝应元年(公元762年)。在他的生活经历中,既有开元盛世那样昂扬奋发的岁月,又有“安史之乱”那种民不聊生的黑暗的日子。他在青少年时代受到良好的古典文化的教育,“十五观奇书,作赋凌相如”(《赠张相镐二首》),而“誓欲斩鲸鲵,澄清洛阳水”,但他又推崇“灭虏不言功,飘然陟方壶”(同上)。这种理想注定了他在当时的社会现实生活中不可能实现自己的目标。天宝元年(公元741年),唐玄宗召他进京,自此开始了著名的长安供奉翰林三年,被权臣贵族排挤打击的遭遇使他对政治现实完全失去希望。此后,他过着颠沛流离的生活。因为受永王李璘的事情的牵连,他被流放到夜郎,至62岁时客死安徽当涂县令李阳冰处。李白的一生总体来讲是悲惨的,而正因为如此,他常常在现实生活中看不到希望时,就自然沉浸于理想的天国之中。神话诗美成为他诗歌创作的一个重要内容。在这一点上,他和屈原、陶渊明有许多相近的地方,但他又有着鲜明的独立个性,任侠与游仙的主题贯穿于他的理想世界的描述之中,从而,他的许多诗篇可称为神话诗。理解《山海经》对大唐诗人创作的影响,我们一方面要看到李白等人对《山海经》神话的直接吸收、运用,另一方面,我们也要看到,整个大唐帝国都弥漫着神仙氛围。后者和《山海经》的联系虽不是直接的,但却有着渊源关系,即李白等人对自《山海经》以来的神话传统,是作为一种文化背景受到潜移默化的影响的,李白继承和发展了这一神话文化传统。我们从李白的游仙诗中可以充分地看到这种影响和作用,那就是表现在他诗中的神巫情结。在屈原的作品中,神巫是巫咸、巫彭等《山海经》神巫形象的直接借用,而在李白笔下,神巫变成了真人。真人的出现固然是和道教文化密切联系在一起的,然而,其十分重要的

因素还是在于神巫文化千百年来发展的传统，其根源就在于上古神话典籍的集大成者《山海经》。

神话是李白诗歌创作的重要内容。仅从诗篇名目上，我们就可以看到许多和神话具有密切联系的现象。如《李太白全集》中所收的《大鹏赋》、《天马歌》、《日出入行》、《凤凰曲》、《玉真仙人词》、《怀仙歌》、《梦游天姥吟留别》、《毕干碑》、《望夫石》、《邹衍谷》等，其中的大鹏、天马、凤凰，都是神话中的动物，是吉祥物，英雄禽兽鸟虫，毕干、邹衍则是传说中的奇人，与仙人一样都是神话思维的重要内容。除此之外，还有李白在各地对远古圣贤遗迹的游览的诗篇，如在山东对传说中的“尧祠”的游览，以及他对尧这位神话中的帝王的景仰、倾慕和寄托之情，此类篇目有《鲁郡尧祠送张十四游河北》、《鲁郡尧祠送窦明府薄华还西京》、《鲁郡尧祠送吴五之琊玡》、《秋日鲁郡尧祠亭上宴别杜补阙范侍御》等。种种迹象都表现了李白的神话运用与时代相结合的文化个性。

所谓神话思维在这里突出地表现为诗人对神话境地的畅游。屈原、陶渊明等曾在神话的世界中表达自己的理想情怀，李白同样借助这种畅游来淋漓尽致地表达自己对自由的渴望和对理想的未来的深切向往。

如，李白的《大鹏赋》，我们可看做较早的散文诗。他在作品中极力宣扬的是大气磅礴的神话景观。他说：“余昔于江陵见天台司马子微，谓余有仙风道骨，可与神游八极之表，因著《大鹏遇希有鸟赋》以自广。”关于鲲鹏的原型和演化，袁珂说它们“实在都是北海海神而兼风神的禺强的化身”(见《神话论文集》第104页，上海古籍出版社1982年版)。庄子曾借用鲲鹏来表达胸怀万里风云之志。在《神异经》中，鲲鹏变为昆仑山大

鸟希有，东王公和西王母分别在希有鸟的左右两翼，“背上小处无羽，一万九千里”。在《大鹏赋》中，李白形容鲲化为鹏“脱鬐鬣于海岛，张羽毛于天门。刷渤澥之春流，晞扶桑之朝暾。燀赫乎宇宙，凭陵乎昆仑。一鼓一舞，烟朦沙昏。五岳为之震荡，百川为之崩奔”。显然，扶桑就是《山海经》中太阳栖居的地方，昆仑就是《山海经》中百神聚会的地方。李白在《大鹏赋》中还提到“烛龙衔光以照物，列缺施鞭而启途。块视三山，杯观五湖”，“盘古开天而直视，羲和倚日以旁叹”，“戏旸谷而徘徊，冯炎洲而抑扬”，“精卫殷勤于衔木，鶢鶋悲愁乎蘼觞”。其中的“烛龙”、“羲和”、“旸谷”、“精卫”都是《山海经》中的神话内容。以此，他既显示出其诗文与《山海经》有着千丝万缕的联系，又表明他有一个属于他自己的独特的诗性神话王国。

古典神话在大唐时期更多地被仙化，而成为道教文化的重要内容。在李白的诗篇中，突出地表现出这种状况，即《山海经》神话人物被仙化的现象。如，他的《飞龙引二首》：

黄帝铸鼎于荆山，
炼丹砂，
丹砂成黄金，
骑龙飞上太清家，
云愁海思令人嗟。
宫中彩女颜如花，
飘然挥手凌紫霞，
从风纵体登鸾车。
登鸾车，
侍轩辕，
遨游青天中，

其乐不可言。

鼎湖流水清且闲，
轩辕去时有弓剑，
古人传道留其间。
后宫婵娟多花颜，
乘鸾飞烟亦不还，
骑龙攀天造天关。
造天关，
闻天语，
长云河车载玉女。
载玉女，
过紫皇，
紫皇乃赐白兔所捣之药方。
后天而老凋三光，
下视瑶池见王母，
蛾眉萧飒如秋霜。

《山海经》中的黄帝形象为神界领袖，在这里一变为仙国的君主。一方面，黄帝形象失去了原有的质朴，而另一方面，在宗教氛围中，黄帝形象被仙化，因此而具有更深厚的文化意义。这不仅在李白作品中是这样，在唐代其他诗人中也有许多同类现象，如卢仝、李贺、李商隐等人的诗。他们借助神仙世界去抒发炙热的政治情怀，以神巫的审美思维方式去叩问世间一扇扇神秘的命运之门，给后人以不同的启迪。当然，这种神话思维不同于原始氏族部落中的那种野性的思维活动，而是受时代文化中的宗教氛围的具体影响所进行的审美机制的运

行；驱使这种审美机制变化发展的，无疑是饱含着神巫的情愫，这是发自诗人们内心的，犹如心理学家荣格所述的那种集体无意识。事实上，若否认这些内容的存在，我们也就脱离了文化发展的实际。宗教情绪蔓延是我国古代社会发展中的普遍现象，李白他们这些杰出诗人与一般诗人的宗教情绪不同之处在于，他们寄寓了更为丰富的人生理想而显示出高洁的境界。他们常自比于神人，如屈原曾称自己“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸”，李白在诗中称“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”。这是特定时代的人生哲学的文化表现，其具体形成，我们仍然可追溯到《山海经》时代及其时代中神巫们对中国传统文化的奠基意义的历史贡献。又如，李白的《天马歌》，有人以为它是“以马之老而见弃自况”（清王琦注），这是颇有道理的。

天马来出月支窟，
背为虎文龙翼骨。
嘶青云，
振绿发，
兰筋权奇走灭没。
腾昆仑，
历西极，
四足无一蹶。
鸡鸣刷燕晡秣越，
神行电迈蹑慌惚。

天马呼，
飞龙趋。

目明长庚臆双凫，
尾如流星首渴乌，
口喷红光汗沟珠。
曾陪时龙蹑天衢，
羁金络月照皇都。
逸气稜稜凌九区，
白璧如山谁敢沽？
回头笑紫燕，
但觉尔辈愚。
……

在《山海经》中曾提到“国在流沙外者，大夏、竖沙、居繇、月支之国”，郭璞注道：“月支国多好马，美果，有大尾羊如驴尾，即羬羊也。”这里的天马实质上是作者借用神话传说中的月支神马，来比喻自己的境遇。这种自信心只有在神话中才能得到呼应。所以在李白的诗中，《山海经》神话中的神树（如扶桑）、神人（如尧、舜、禹）、神鸟神兽（如凤凰、龙和马）、神居（如昆仑、蓬莱）等概念的运用就相当多。在屈原笔下，神话中的人物和花木成为神话场景的主要内容，而在李白笔下，代替以神人和神鸟神兽，以及较多的蓬莱神居，这表明不同时代诗性的神话思维所显现的不同特征。体现李白诗性神话思维特征的，除了名篇《梦游天姥吟留别》之外，当推《鲁郡尧祠送窦明府薄华还西京》：

朝策犁眉騧，
举鞭力不堪。
强扶愁疾向何处？
角巾微服尧祠南。

长杨扫地不见日，
石门喷作金沙潭。
笑夸故人指绝境，
山光水色青于蓝。
庙中往往来击鼓，
尧本无心尔何苦？
门前长跪双石人，
有女如花日歌舞。
银鞍绣毂往复回，
簸林蹶石鸣风雷。
远烟空翠时明灭，
白鸥历乱长飞雪。
红泥亭子赤阑干，
碧流环转青锦湍。
深沈百丈洞海底，
那知不有蛟龙蟠。
君不见绿珠潭水流东海，
绿珠红粉沈光彩。
绿珠楼下花满园，
今日曾无一枝在。
昨夜秋声阊阖来，
洞庭木落骚人哀。
遂将三五少年辈，
登高远望形神开。
生前一笑轻九鼎，
魏武何悲铜雀台。

我歌白云倚窗牖，
尔闻其声但挥手。
长风吹月度海来，
遥劝仙人一杯酒。
酒中乐酣宵向分，
举觞酹尧尧可闻？
何不令皋繇拥慧横八极，
直上青天挥浮云。
高阳小饮真琐琐，
山公酩酊何如我？
竹林七子去道赊，
兰亭雄笔安足夸。
尧祠笑杀五湖水，
至今憔悴空荷花。
尔向西秦我东越，
暂向瀛洲访金阙。
蓝田太白若可期，
为余扫洒石上月。

这是李白久病初起时所作。尧祠是他流连忘返的怀古处，面对古代神话中的帝王尧的庙宇，他感慨万千，发思古之幽情与抒今天之怀抱有机地连接在一起。纵观李白诗篇，处处洋溢着神仙气，忽而云天，忽而雾地。神话使他的诗作显得格外空旷、高远，饱含着异常丰富的哲理和情思。一些后起的神话传说，在他的诗篇中和《山海经》中原有的神话传说一同闪烁着奇异的光彩。如，《上云乐》中的“女娲戏黄土，团作愚下人”，《登高丘面望远海》中的“精卫费木石，鼋鼍无所凭”，《窜夜郎

于乌江留别寄十六璟》中的“斩鳌翼娲皇，炼石补天维”，《北风行》中的“烛龙栖寒门，光耀犹旦开”和《古朗月行》中的“羿昔落九乌，天人清且安”等诗句。精卫神话和烛龙神话为《山海经》中所保存的原型，而女娲神话和羿神话就更多的为后世所衍生或补充记述。通过李白诗篇的传播，这种日趋完善的神话传说体系在民间得到还原性处理，形成了各自成独立体系的民间神话。这种现象也是我国神话在文化发展中所拥有的特色。

李白诗篇中神话传说的广泛运用并不是孤立的，如柳宗元、刘禹锡、李贺、李商隐、卢仝、周匡物等人，更不用说杜甫、白居易等诗人，他们都在诗中采用与《山海经》神话相关的内容作为创作题材，使唐代诗歌气象万千，同时，也影响着中国民间神话系统的不断丰富和变化。如，柳宗元《行路难》中，对“夸父逐日窥虞渊，跳踉北海超昆仑”，刘禹锡在《九华山歌》中对“轩皇封禅登云亭，大禹定计临东溟”等神话的赞美，这实际上是对这些神话中所体现的民族历史和民族精神的讴歌、赞颂。他们中对《山海经》神话原型最为钟情的，一位是李贺，一位是卢仝。

李贺有鬼才之称，学者们形容他的诗“语奇而入怪”（周紫芝《古今诸家乐府·序》），“好以险字作势”，这正表明神话在他的诗作中所体现出的特殊的艺术感染力。

如他的《李凭箜篌引》：

吴丝蜀桐张高秋，
空山凝云颓不流。
江娥啼竹素女愁，
李凭中国弹箜篌。

昆山玉碎凤凰叫，
芙蓉泣露香兰笑。
十二门前融冷光，
二十三丝动紫皇。
女娲炼石补天处，
石破天惊逗秋雨。
梦入神山教神妪，
老鱼跳波瘦蛟舞。
吴质不眠倚桂树，
露脚斜飞湿寒兔。

又如《浩歌》：

南风吹山作平地，
帝遣天吴移海水。
王母桃花千遍红，
彭祖巫咸几回死。
青毛骢马参差钱，
娇春杨柳含细烟。
筝人劝我金屈卮，
神血未凝身问谁。
不须浪饮丁都护，
世上英雄本无主。
买丝绣作平原君，
有酒惟浇赵州土。
漏催水咽玉蟾蜍，
卫娘发薄不胜梳，
看见秋眉换新绿，

二十男儿那刺促。

诗中的神话成为诗人浓烈的人生情怀的辐射源，由此，描绘成一派扑朔迷离、争奇斗艳、姹紫嫣红的神话诗美天地。

再如其《苦昼短》：

飞光飞光，
劝尔一杯酒。
吾不识青天高，
黄地厚。
惟见月寒日暖，
来煎人寿。
食熊则肥，
食蛙则瘦。
神君何在，
太一安有。
天东有若木，
下置衔烛龙。
吾将斩龙足，
嚼龙肉，
使之朝不得回，
夜不得伏。
自然老者不死，
少者不哭。
何为服黄金，
吞白玉。
谁是任公子，
云中骑白驴。

刘彻茂陵多滞骨，

嬴政梓棺费鲍鱼。

他苦叹人生的短暂，纵论古今，以《山海经》中的神话"扶桑"、"烛龙"来喻指自己对世间生命的哲学思索。在他其他诗作中，神话运用较多者如《山海经》中的"羲和"、"轩辕"、"王母"、"虬龙"等内容，衬托、寄意、象征，融入意味深长的诗思，成李白之后诗歌创作的又一座奇峰。

唐代诗歌受《山海经》神话影响的原因是多方面的，其中，道教作为时尚，其许多宗教神直接取材于《山海经》神话，是形成这种神性诗学或诗性神话的重要原因。除前面提到的李白、李贺之外，卢仝是相当典型的一位神话诗人，而他却被许多学者所忽略。他的诗作受到《山海经》神话的影响更深广。如，他在《月蚀》中从月的出现到蚀，形成神话的畅想，其中有月之蟾蜍、白兔的月亮神话，又有以尧之时十日并出，天降洪水等情景喻比黑暗的社会现实，引发作者强烈的愤慨之情，呐喊出"臣仝告愬帝天皇，臣心有铁一寸，敢刳妖蟆痴肠"的强音。这是对光明和正义的渴望和向往的民族精神的集中体现。在神话学上，卢仝的《与马异结交诗》影响最广。其价值在于他保留了当时的神话传说"女娲本是伏羲妹"等材料，成为后人研究女娲、伏羲两大神话系统的重要依据。唐代的社会、文化、经济等方面的发展状况，为诗作运用神话来表现大唐气象提供了广泛的基础。我们还应看到，《山海经》神话随着社会的发展，到唐代更加丰富、系统、完整，而呈现出空前的神话形象的"圆形特征"，即神话的流传，时代越远，面目越清晰。相比屈原、陶渊明时代，李白、李贺和卢仝等唐代诗人笔下的《山海经》神话原型显现出蔚为壮观、绚丽多彩的景象，全然不像有些学者所

断言的中国古典神话的面目是支离破碎的残缺的，更不像英国学者威纳等人所蔑视的那样“中华民族没能力创造神话”。这是世界各民族神话文化发展中的一大奇观。经过屈原、陶渊明和李白等优秀诗人的努力，在我国诗歌文化发展中形成了运用《山海经》神话原型的艺术传统，显示出中华民族文化的丰富、坚韧、崇高的品性。也就是说，以《全唐诗》所收 2200 余诗人的 48900 余首诗作来看，神话被运用的诗作至少占三分之一的比重。若我们把这些诗作抽去，整个唐代诗歌就会失去在中国文化发展史上的特殊地位及其价值意义。当然，若将整个中国古典诗歌中的神话内容全部抽去，我们可以断言，中国诗歌这一文学形式将不复存在。民族文化的内容在继承中才能得到不断发展、飞跃，而继承，在时空的意义上离不开文化的源头。那就是以《山海经》为代表的神话经典为诗歌文化的形成、发展提供了多种内容，诸如诗性神话思维、神话象征、神性诗美创造等艺术机制，其在后世不断丰富发展，才使中华民族诗歌保持民族个性有了坚实的基础。至唐代，乃至宋、元、明、清，中国古典诗歌的诗性神话思维等特征逐渐被定型。

2.《山海经》与中国近现代诗歌

近现代文学是一个全新的文化概念，这不仅是因为自 1840 年鸦片战争后，中国社会政治和经济上的格局发生了重要变化，更重要的是文化上尤其是文学艺术上改变了传统的审美构成机制和美学表现机制，尽管在某些方面我们可以把近代文学看做古典文学的延续。近代诗歌因为龚自珍、黄遵宪、秋瑾等诗人的涌现，具有了全新的诗歌美学倾向。他们的

视野超越了国界，更超越了时代，他们的诗歌创作拉开了中国文学新的幕帷。在他们的影响下，以毛泽东为代表的现代诗人应运而生，为中国文学谱写了更新更美的篇章。

(1) 近代诗风的神话意蕴

近代诗坛以龚自珍、秋瑾为代表，在诗歌创作中融入《山海经》神话等远古文化内容，表现出鲜明的民族精神和全新的审美风尚。这种融入在传统意义上是自觉的，在现实意义上是不自觉的。19 世纪中期的中国，社会政治性质发生重要变化，文化以诗歌为典型，也发生了重要的转折。有着千百年的学术传统的经学，在乾、嘉时代达到登峰造极后，直落而下；诗坛的文化旗帜越来越清晰地表现出以强烈的社会批判为主要内容的爱国主义精神。民族危亡感与远古神话相结合，形成浓郁的民族情结，这种现象广泛地反映在许多优秀诗人的作品中。《山海经》神话原型不仅仅成为一些诗人构成诗美的意境的内容，而且成为一种具有鲜明的民族精神的象征。以龚自珍和秋瑾为代表，他们渴望民族迅速摆脱危机，获得新生，于是在远古神话中寄寓自己的理想，使近代诗坛显现出空前的清新、热烈、悲壮、高昂、险峻、神奇等美学特色。同时，这也标志着旧的诗学正日渐式微，代之而起的是日益高涨的文学革新即改良和革命性的内容。

龚自珍，字尔玉，号定庵，又号羽琌山民，浙江仁和(杭州)人。家中很优越的文化教育环境，养育了他超众的思想深度、杰出的艺术才能。在他的诗作中充满了对民族危亡的强烈责任感，他对腐朽势力无情鞭挞、咒骂，对理想世界热情讴歌和赞扬，诗人独领一代风骚。诚如他在《己亥杂诗》中所说的，“歌

泣无端字字真”，“童心来复梦中身”。

他的诗作充满壮美，显示出明清时代少有的磅礴大气。如他在《送徐铁孙序》中所说：“平原旷野，无诗也；沮洳，无诗也；硗确狭隘，无诗也；适市者，其声嚣；适鼠壤者，其声嘶；适女闾者，其声不诚。”有“如岭之表，海之滸，磅礴浩汹。以受天下之瑰丽，而泄天下之拗怒”者才有诗。这种美学精神影响了近代许多诗人，成为诗界革命等文学大潮的前奏。神话在他的诗作中自然充当了新美的精灵，闪放出夺目的异彩。也就是说，在他的诗作中，神话成为他补天的彩石、堙水的息壤，饱含着他的满腔忧愤和挚爱。他的经历因才高而受妒受害，仅50岁就结束了其不凡的人生。他流传至今的诗篇有600多首，不用说，还有大量流失之诗；但岁月有情，使他的许多诗篇为人所喜爱，直到今天还脍炙人口。我们不能说仅仅因为他化用了大量的神话传说才使诗有如此强烈的感染力，但我们确实应注意到在他的诗作中的诗性神话思维的不寻常的诗美意义。

在他重要的诗集《己亥杂诗》中，尤为典型地体现出这种诗性神话思维。如：

15

许身何必定夔皋，
简要清通已足豪。
读到嬴刘伤骨事，
误渠毕竟是锥刀。

其中的夔，我们可见之于《山海经·大荒东经》所载的“东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下”。

这里，龚自珍将夔和皋陶当做对世界产生有力影响的民族英雄的代表，来抒发自己的济世情怀和他对"嬴刘"即秦汉王朝酷刑的继承者清廷残暴行径的批判。

58

张杜西京说外家，
斯文吾述段金沙。
导河积石归东海，
一字源流奠万哗。

这是他借用"导河积石"的神话传说来称颂其外祖父段玉裁的。段玉裁整理《说文解字》很有成就，"百余年来，人人共读，几与正经、正注争席了"(《见梁启超《中国近三百年学术史》)。段玉裁对龚自珍有很重要的影响。同时，这也表现出龚自珍对"导河积石"的神话英雄的景仰。"导河积石"见之于《山海经・西次三经》："……积石之山，其下有石门，河水冒以西流。"又见之于《山海经・海内西经》："河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。"另见之于《海外北经》和《大荒北经》。神话的内容为大禹疏导河流，曾在积石山劳作。

89

学羿居然有羿风，
千秋何可议逢蒙？
绝怜羿道无消息，
第一亲弯射羿弓。

这是讽刺时事之作，也是对羿神话的一种思索，但无论哪一种意思，都包含着对擅射英雄羿人生悲剧的惋惜。羿神话见之于《山海经・海外南经》："羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀

之。在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾。一曰戈。”又见之于《海内经》：“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”羿射日神话见之于《淮南子》，羿教逢蒙传说见之于《孟子》。善射的羿作为神话英雄是和《山海经》的原型密切相联的。

125

九州生气恃风雷，
万马齐喑究可哀。
我劝天公重抖擞，
不拘一格降人才。（过镇江，见赛玉皇及风神、雷神者，祷祠万数。道士乞撰青词。）

这是龚自珍诗中在后世流传最广的一首。其中的“九州”，见之于《山海经·海内经》：“鲧窃帝之息壤以堙洪水”，“帝乃命禹卒布土以定九州”；“天公”即“天帝”，在神话中出现得更多。这里虽然专指传说中的玉皇，但原型在于《山海经》中的“帝”。这首诗表达了龚自珍对政治理想的讴歌。

171

窫窳窫窳厉牙齿，
求覆我祖十世祀。
我请于帝诅于鬼，
亚驼巫阳莅鸡豕。

172

昼梦亚驼告有惎，
明年三月窫窳死。
大神羹枭殄枭子，
焚香敬告少昊氏。

这两首诗都用了神话中的“窫 貐”作为恶人的喻称，表达了作者对迫害他的邪恶力量的痛恨、轻蔑和诅咒。“巫阳”即“巫咸”，是著名的神巫，见之于《山海经·海内西经》等处，相当于天帝与人间的神使。“少昊氏”也是古代神话中的帝王，主持正义的代表。见之于《山海经·西次三经》：“又西二百里，曰长留之山，其神白帝少昊居之。”“窫 貐”见《山海经·海内南经》：“窫 貐龙首，居弱水中，在狌狌知人名之西；其状如龙首，食人。”《海内西经》有“危与贰杀窫窳”。《海内经》载“有窫窳，龙首，是食人。有青兽，人面，名曰猩猩”。在这里，龚自珍取其“食人”的一面，表达出正直无畏、嫉恶如仇的本性。巫阳即巫咸则成为他理想实现的寄托。

314

丹实琼花海岸旁，
羽琌山似峚之阳。
一家可惜仍烟火，
未问仙人辟谷方。（岁不尽五日，安顿眷属于海西羽琌之山。戏示阿辛。）

“丹实琼花”与“峚之阳”见之于《山海经·西次三经》：“又西北四百二十里，曰峚山，其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥……是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。”这里是借用峚山丹木的神话喻指自己的生活环境即羽琌山馆，但笔锋又转向现实生存必需的“烟火”，体现出作者心境的健康、美好，及其直面人生的态度。

神话是自由的天地，集中了远古世界美丽的幻想、愿望。《山海经》是其集大成者，它对中国文化的影响到了龚自珍的

时代，仍然没有停息。在龚自珍的诗中，除了直接运用《山海经》神话原型之外，还有许多相关的神话传说的运用，如第 312 首中的“化作飞仙忽奇阔”，第 268 首中的“万一天填恨海平”，第 267 首中的“东王万八千骁尽”，第 257 首中的“不然谁信上天沦”，第 253 首中的“玉树坚牢不病身”，第 220 首中的“媪神笑予无贫法”，第 192 首中的“花神祠与水仙祠”，第 62 首中的“古人制字鬼夜泣”等，都包含着丰富的神话情结。从这里我们可以看到，《山海经》在近代诗坛所产生的巨大影响不是偶然的现象，而是悠久的文化情结即坚韧的民族精神在这一特殊历史时期的必然呈现。有人称龚自珍，“其人其文，卓然大家，宜其上下五百年，而独有千古”（见曹籀《定庵文集序》）。神话情结在其诗作的审美机制运行中的作用是可以令人清楚地看到的。特别是这种文化精神直接影响了他的后来者，如林则徐、魏源、李兆洛、刘逢禄等同时代人，和黄遵宪、康有为、柳亚子、苏曼殊、高旭等人，这些诗人都有许多与他相通的地方。尤其是作为南社领袖的柳亚子，更是对龚自珍推崇备至。黄遵宪、苏曼殊在许多诗作中直接模仿龚诗形制、气派、风韵，有力地推动了中国近代诗歌由“古典”到“现代”的重要转折、转变。若我们化用古人的诗句来形容龚自珍诗歌的意义，可以这样说：“定庵诗歌在，光芒万丈长。”这种“但开风气不为师”的人生态度，是世间最宝贵的真性情，与那些矫揉造作、附庸风雅之作要强似无数倍。

龚自珍诗中充满神话意蕴是有着复杂的历史背景的，其中清代的文字狱是非常重要的因素。清王朝为了严密控制思想文化领域，一方面，他们为了得到广大汉族知识阶层的支持、应和，就以疏导代替强霸，继续使儒学等传统文化处于主

流、正统地位；而另一方面，在倡导理学、专制文化的同时，残酷打击异端思想。于是，康乾时代文字狱特别繁多，庄廷鑨《明史稿》案、戴名世《南山集》案、吕留良诗文案等，惨不忍睹，严重摧残了汉族知识分子的民族感情和民族尊严。这样，他们也为自己埋下了祸种，一旦世事格局变化，就出现极为强烈的民族反抗情绪。所以，在龚自珍诗作中受压抑的正义情绪，在秋瑾等革命作家诗作中就强烈地表现为对"轩辕"、"黄帝"、"昆仑"等神话文化的讴歌。

秋瑾，原名闺瑾，字璿卿，别署鉴湖女侠，后改名为瑾。她的家庭同样有着良好的古典文化教育的传统氛围。尤其是她幼年受到浓烈的英雄主义教育，她崇敬历史上的民族英雄、爱国志士的高风亮节，养成了正直、好勇的品性。犹如她在一首词中所说的，"身不得，男儿列，心却比，男儿烈"(见《满江红·小住京华》)。后参加进步社会组织"妇女谈话会"，赴日留学，视野开阔，思想迅速变化；与宋教仁、黄兴、陈天华、徐锡麟和鲁迅等人结识，加入同盟会，创办《白话》杂志，成为杰出的女革命家；至 1905 年冬天回国，发动革命，1907 年 7 月被捕就义。她的一生虽然只有 30 多个春秋，但留下的精神财富却彪炳千秋。尤其是她的诗文，光照人寰。我们不能断言她熟读过《山海经》这部蕴涵着丰富的民族文化精神内容的经典，但从她的诗作中，我们确实可以看到她受这部经典的神话文化的具体影响。其表现在两处：一是她的诗作弥漫着浓郁的神话气息，融远古文化与时代革命精神为一体；二是直接套用《山海经》神话片断进行诗文创作，抒发革命情怀。如果说，我们把整个中国近代文化的进程划为发端和高潮两大阶段，那么龚自珍是发端时期最耀眼的一颗明星，而秋瑾则是高潮中最灿烂

的星辰之一。在他们的诗作中，都通过神话抒发出作者对时代、民族、历史、人生的感受，如火一般炙烤着近代中国的茫茫众生的心灵。

秋瑾首先是一位女性，然后才是一位革命家出身的诗人。她热爱生活，在诗篇中有许多讴歌各种花卉的篇章，如《梅》、《玫瑰》、《秋海棠》、《杜鹃花》、《芍药》、《桃花》、《兰花》、《菊》、《红莲》、《白莲》、《水仙花》、《春草》等。在这些诗篇中，借花述志，表现了她丰富的想像和高洁的品格。这是与《山海经》等古典神话密切联系着的。如，《桃花》中载：

艳色秾芳夹岸栽，
苧萝溪下水潆洄。
料因王母瑶池谪，
独向深闺仕女开。

这里借用了王母神话来比喻桃花的不畏强暴的品性。王母在《山海经》中是著名的昆仑女神，司五残的厉神，使唤青鸟等神使的天国的帝王，体现出至高的尊严和权威。一个“谪”字，显示出桃花的勇敢和脱俗，衬托出诗人的胸怀所包含的冰清玉洁般的品性。

她的咏花诗中，有些诗篇虽然没有直接引用《山海经》神话，却洋溢着神话色彩、气息和与《山海经》相同的审美情结，这些构成了她的诗作的底蕴。如《红莲》、《白莲》、《梅》等篇：

红　莲

洛妃乘醉下瑶台，
手把红衣次第裁。
应是绛云天上幻，
莫疑玫瑰水中开。

仙人游戏曾栽火，
处士豪情欲忆梅。
夺得胭脂山一座，
江南儿女棹歌来。

白 莲

莫是仙娥坠玉珰？
宵来幻出水云乡。
朦胧池畔讶堆雪，
淡泊风前有异香。
国色由来夸素面，
佳人原不藉浓妆。
东皇为恐红尘涴，
亲赐寒簧明月裳。

这里的“洛妃”、“仙娥”、“东皇”显然不是《山海经》中所有的神话内容，但这种神话内容所依据的文化背影及产生条件（作为神话的审美思维机制）在《山海经》中却不难找到。这里的花是仙花，神花，是作者情感的审美具象化体现。特别是在《梅（十章）》中，“本是瑶台第一枝，谪来尘世具芳姿”，“桃姨杏妹嫁东风，玉砌珠栏晓日笼”，“欲凭粉笔写风神，侠骨棱棱画不真”等诗句，都体现出作者这种神话情结，表现出料峭、昂扬、险峻的风度。

最为典型的诗性神话思维，除了表现在以上内容外，还表现在秋瑾许多诗篇中的借用女娲神话的补天情结上。女娲的形象最早是在《山海经》中表现出来的，但其补天事迹，则是在《淮南子》等典籍中较为详细地描述出细节来的。秋瑾在诗篇中对这位救世女神表现出敬仰的神态，抒发出自己欲扭转乾

坤的豪情壮志与远大理想。如,《季芝姊以诗相慰次韵答之》中的“炼石空劳天不补”,《见月》中的“衔泥有愿誓填海,炼石无才莫补天”,《乍别忆家》中的“补天有术将谁倩?缩地无方使我叹”,《感时》中的“炼石无方乞女娲,白驹过隙感韶华”等,显现出作者拯救祖国危亡的历史责任感,对实现民族新生的渴望。这一幅幅补天图,都饱含着诗人对祖国、民族的一片赤诚、衷情,震撼着亿万人的心,唤起无数革命志士的共鸣。与补天相对的是“填海”,作者多次借用此神话来表现自己的献身精神,为了使祖国获得新生而在所不惜的大无畏牺牲精神。

“填海”是《山海经》“精卫”神话中最悲壮的情节,或许这只是原始文化中的模仿巫术的一种行为,但在整个中国文化中它却被引申成为崇高的精神情操的象征,构成了中华民族千百年来为正义事业而赴汤蹈火、舍生忘死、舍身取义的光荣传统。秋瑾借用这一情节,化用于诗歌中成为一种与补天相对应的济世、救世的献身精神。若我们把民间文艺中的弹词比做一种特殊的通俗歌诗,那么,她的《精卫石》就是她借用“精卫填海”神话而创作的尤为动人的诗章。在作品中,她强烈呼吁亿万妇女“速振”,“奋然自振”,她假托“东方有个华胥国”来述说“糊涂病”、“近视眼”,以唤起民族觉醒。借用古代神话,可以唤醒民族斗志,也可以装神弄鬼愚弄民众,这是我们民族文化的两大传统,即战士和方士的文化类型。秋瑾和龚自珍、屈原他们属于战士,借用《山海经》神话原型,抒发救国救民的火热情怀,表现出浩然之气。这样直接采用《山海经》神话原型,借民族文化的远古历史内容,唤起民族自豪感、耻辱感、使命感、责任感的诗篇,还有《宝刀歌》、《宝剑歌》、《吊吴烈士樾》等。如在《宝刀歌》中,秋瑾愤然歌唱道:

汉家宫阙斜阳里，
五千余年古国死。
一睡沉沉数百年，
大家不识做奴耻。
忆昔我祖名轩辕，
发祥根据在昆仑；
辟地黄河及长江，
大刀霍霍定中原。
痛哭梅山可奈何？
帝城荆棘埋铜驼。
几番回首京华望，
亡国悲歌泪涕多。
北上联军八国来，
把我江山又赠送。
白鬼西来做警钟，
汉人惊破奴才梦。
主人赠我金错刀，
我今得此心雄豪。
赤铁主义当今日，
百万头颅等一毛。
沐日浴月百宝光，
轻生七尺何昂藏？
誓将死里求生路，
世界和平赖武装。
不观荆轲作秦客，
图穷匕首见盈尺。

殿前一击虽不中，
已夺专制魔王魄。
我欲只手援祖国，
奴种流传遍禹域。
心死人人奈尔何，
援笔作此《宝刀歌》。
宝刀之歌壮肝胆，
死国灵魂唤起多。
……
铸造出千柄万柄宝刀兮，
澄清神州。
上继我祖黄帝赫赫之威名兮，
一洗数千数百年国史之奇羞！

昆仑、轩辕、禹域、黄帝，这几个神话概念使整个诗篇形成一种特殊的文化氛围，唤起人们心中面对民族祖先的愧疚。它以"忆昔我祖名轩辕，发祥根据在昆仑；辟地黄河及长江，大刀霍霍定中原"为启始，以"上继我祖黄帝赫赫之威名兮，一洗数千数百年国史之奇羞"为结尾，中间突出了"我欲只手援祖国，奴种流传遍禹域"的爱国深情，向人们展示民族的耻辱、屈辱，以期达到知耻而后勇的民族崛起的目的，独见其良苦匠心。这里的神话运用，我们可以明显看到它源自《山海经》的昆仑神话系统。此类现象还见诸《宝剑歌》中的"炎帝世系伤中绝，茫茫国恨何时雪"，《吊吴烈士樾》中的"昆仑一派传骄子，三百余年汉声死"、"忽地西来送警钟，汉人聚哭昆仑东"、"前仆后继人应在，如君不愧轩辕孙"等充满豪情壮志的诗句。昆仑就是伟大祖国万里河山的典型代称，轩辕黄帝就是亿万华夏儿女

神圣的祖先，这是中华民族共有的文化宝藏、精神财富。这不仅是秋瑾诗作中的主题，而且是整个近代爱国诗篇中共同的主题。有南社灵魂之称的柳亚子、革命的和尚苏曼殊等人，都曾有此类诗篇。

近代爱国诗人在其笔下讴歌昆仑、轩辕，借用神话来表达自己的政治理想，我们说，他们都没有明确的神话概念或神话学意识，而是把这些属于神话的内容作为真实的历史来看待的。这是古老的文化传统的自然继承，一直影响到现当代文化的发展。当中国现代神话学建立后，这种神话即史的观念也并没有完全改变，特别是在文学艺术实践中。我们不必强求那些诗人、作家在作品中必须将神话与史实截然分开，因为在事实上，现当代作家笔下的这些神话内容早已被审美的情绪化处理过，形成了具有丰富内容、意义的文化情结。20 世纪的 20 年代肇始，我国史学发生了重要变化，即当时新兴起的古史辨学派影响了人们的神话观念，徐旭生等人接受史学上的二重证据法，成功地将史实与神话内容相剥离开。但郭沫若等新诗人并没有因为这些而改变以往的文化传统，而是使神话的内容在诗作中的运用进入了更高的审美层次。以《山海经》神话原型为代表的古代神话文化，在 20 世纪文学发展中具有更独特也更丰富的审美意义和文化意义。

(2) 簇新的美学风度

在 20 世纪中国诗歌的发展中，新诗和古体诗共同构成新文化的载体，形成两种流向：一是以郭沫若和江河、杨炼为代表的新旧两代新诗人在诗作中继承和发扬了《山海经》神话原型运用的情结传统；一是以鲁迅、毛泽东为代表的诗人在诗词

作品中更熟练、自由地运用这种文化情结，表现出空前的诗歌美学风度。在我们的文化生活中，这两种流向并行发展着。

中国文学进入 20 世纪，白话成为文学的语言存在形式。这里，我们不必一一详论胡适他们如何把白话作为文学的表征，而尤为重要的是考察所谓的现代文学是如何继承和发扬中国诗歌发展史上与《山海经》神话原型有密切联系的诗性神话思维的。若我们纵观整个 20 世纪的新诗发展史中在内容上融注这种诗性神话思维的典型，可以看到一类以郭沫若为代表，其主要活动在 20 年代前后，另一类以江河、杨炼为代表，其主要活动在 80 年代前后。这种形势犹如一座马鞍，两头突兀而起，中间形成低落的态势。形成这种基本态势的原因在于社会思想文化发展的需要。第一种情况是文学不自觉的诗性神话思维的选择及运用，第二种情况是自觉的选择和运用、创造。由于这两种选择和运用，作为白话为表征的新诗，避免了话语和情感意象的双重失重，从而保持了艺术的尊严，并能够为时代和现实所接受和推崇。因为新诗的产生和发展是以两种文化为背景的，一是民间文化，一是西洋文化，而这两种文化都是对经典的中国传统文化的破坏才融注进文学肌体内的。民间文化和西洋文化都充满了思想的自由，在民间文学作品中我们常可看到卑贱者最聪明、高贵者最愚蠢的思想主题，在西洋文学中我们更容易看到对封建专制的抨击和对自由创造与平等生活的尽情讴歌。但是，刚刚迈过 19 世纪的门槛的中国文学是不会随便接受这两种文化的。所以，承袭明代性灵美学的一些小诗等新体诗，相当普遍地受到不仅仅是封建遗老的人们的排斥甚至谩骂；而融入了诗性神话思维的新诗，事实上就是尊重民族文化源头为思想底蕴，由此歌唱民族的新

生、伟大和自豪的以郭沫若的《女神》为代表的诗篇，才能真正冲垮那些陈腐的诗的形式和思想的大堤，实现文学革命论者所标榜的新文化的意义。一个民族用口头和文字传播了数千年的文化内容——神话，对于这个民族来说，它永远是亲切、神圣、无比崇高的。任何改革旧形式、创造新形式的艺术创造，都必须有效地寻找到一种文化前提作为缓冲、过渡，《山海经》神话原型在郭沫若诗作中的运用，就起到了这种特殊作用。

郭沫若，原名郭开贞，四川乐山人。在新诗发展史上，一般人都认为胡适是第一位新诗人，而郭沫若是第一位伟大的新诗人。他的《女神》，热烈歌颂民族的新生，预示美好的未来，是新诗中最早吹响的革命号角，是 20 世纪新诗第一声震撼民族心灵的强音。在《女神》中，神话色彩最为浓郁的诗篇首推《女神之再生》。诚如他在"附白"中所表明的，这部诗剧取自《山海经》等典籍。他列举的材料，一是《西次三经》中"不周之山"句，言其"北望诸毗之山，临彼岳崇之山，东望泑泽(别名蒲昌海)，河水所潜也；其源浑浑泡泡。爰有嘉果，其实如桃，其叶如枣，黄华而赤柎，食之不劳"。一是《大荒西经》的不周山，言其"西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周"。不周山神话在《山海经》中并没有详细介绍为何"不周"即"不合"，只是在《列子·汤问》中才详述"女娲氏炼五色石以补其(天地)缺，断鳌之足以立四极。其后共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山"，乃有"天倾西北"，"地不满东南"的"折天柱，绝地维"一派残缺景象。这部诗剧引用歌德"永恒之女性，领导我们走(das Ewig-weibliche Zieht uns hinan)"来赞颂民族的新生。在剧中活跃的角色有"女神之一、二、三"、颛顼、共工、农叟、牧童、野人、群众等，象征中国社会的构成，再现社会现实中连绵的战争及其黑

暗、残酷与普通百姓的善良、愤恨所形成的对比。

在诗剧的“序幕”中，诗人选“不周山中断处”的“碧草芊绵，上多坠果”景象来表现祥和氛围。“山上奇木葱茏，叶如枣，花色金黄，萼如玛瑙，花大如木莲，有硕果形如桃而大。山顶白云叆叇，与天色相含混。”这是诗人营造的神话美景，与《山海经·西次三经》的那段“爰有嘉果”同出一脉。接着，在“晦冥”世界中表现“共工与颛顼争帝”的“喧嚷之声”，从而引起女神们停止了欢快的歌吹，“徐徐自壁龛走下，徐徐向四方瞻望”。诗中的女神之一在诗中表白道：

自从炼就五色彩石
曾把天孔补全，
把黑暗驱逐了一半
向那天球外边；
在这优美的世界当中，
吹奏起无声的音乐雝融。
不知道月儿圆了多少回，
照着这生命底音波吹送。

与其说这是女神的心灵剖白，不如说就是作者自己的心声。在女神之二所问“我们今天的音调，为什么总是不能和谐”，女神之三描述“我们这五色天球看看要被震破！倦了的太阳只在空中睡眠，全也不吐放些儿炽烈的光波”之后，女神之一高喊出“我要去创造些新的光明，不能再在这壁龛之中做神”！创造光明成为整个《女神》的主题。女神之二、女神之三相继提出创造“新的温热”、“新鲜的太阳”。诗人自觉地将神话与现实相糅合，形成了屈原的《天问》中畅游神界的意境。

诗剧中的颛顼是“奉天承命的人”，他对共工说：“别教死

神来支配你们，快让我做定元首了吧！”而共工则声称自己是随着本心想做皇帝，“总之我要满足我的冲动为帝为王”。农叟伤痛的是这样你争我夺，“黄河之水几时清？人的生命几时完？”牧童后悔自己“不该喂了两条斗狗，时常只解争吃馒头”。这是一个充满血腥也充满盲从的世界，野人之群喊着“得寻欢时且寻欢”，他们参战并不辨明正义是非，而是为了“两头利禄好均沾”。共工失败了，高喊着“党徒们呀，快把你们的头颅借给我来！快把这北方的天柱碰坏！碰坏！”他与颛顼同归于尽。诗剧的最后以女神们“愿祝新阳寿无疆”，“唱起歌来欢迎新造的太阳”，和舞台监督宣告“我们待太阳出现时再会”为结尾，预示世界的新生。

这是激情澎湃的神话诗，讴歌、赞颂民族的新生，借颛顼和共工及盲从的野人来喻指那些制造黑夜的人，借女神来喻指光明的力量，正义的力量，新生的力量。我们不能说诗人从《山海经》中得到多少诗的灵感，但至少是取材于此，把其化解成新的时代精神，表达出诗人热烈的希望。若我们把《山海经》神话称做古典，那么，郭沫若在这里就是典型的化古典为现代，使千年神话又放射出了夺目的异彩。当年马克思在《政治经济学批判导言》中把古希腊神话称做古希腊艺术的宝库，今天，我们同样可以说，《山海经》神话也是中国文学重要的艺术宝库，这里常挖常有，常用常新。

在郭沫若的《女神》中，对《山海经》神话的运用，除了《女神之再生》之外，还有《湘累》。如，他直接引用了《离骚》中的诗句“鲧婞直以亡身兮，终然殀乎羽之野”，通过屈原的口讲述了舜和禹的故事，而鲧、舜、禹都是《山海经》的神话形象。其他如《凤凰涅槃》、《天狗》、《日出》、《地球，我的母亲》、《太阳礼赞》

等篇，虽然没有直接运用《山海经》神话，却表现出相似的审美思维内容。可以说，是郭沫若开辟了中国现代新诗的神话思维的艺术传统并影响着整个20世纪。

郭沫若的诗歌创作，气势磅礴，蕴藏着极为丰富的神话信息。像《女神》这样直接借用《山海经》神话来表现自己的情怀的诗作，还有一些古体诗，如他作于1919年2至3月间的《怨日行》：

炎阳何杲杲，
晒我山头苗。
土崩苗已死，
炎阳心正骄。

安得后羿弓，
射汝落海涛！
安得鲁阳戈，
挥汝下山椒！
羿弓鲁戈不可求，
泪流成血洒山丘。
长昼漫漫何时夜？
长恨漫漫何时休？

羿是《山海经》中善射的英雄。在《海内经》中，有“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰”。在《海外南经》中有“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾”。这主要表现了作者仇视黑暗的心理。羿，则是作者的自我设计，作为拯救祖国于水火之中的理想情怀的形象化表现。

对神话英雄的景仰，是中国诗歌文学发展中一个常见的主题。这不仅体现在郭沫若诗歌中，而且普遍表现在20世纪一些忧国忧民的具有浓郁理想思想的青年诗人诗作中。如江河、杨炼，曾被他们的同时代人称为当代的神话诗人。他们分别以《纪念碑》和《诺日朗》而闻名，自觉追求新诗的神话史诗效应，要抒述出对民族古老历史更广阔、更深刻意义上的思索。尤其是江河，在《夸父》中表现出对真理的忘我追求精神的景仰，对献身于民族大义的崇高品格的礼赞，既具有博大、浑厚的历史沧桑感，又具有鲜明的时代特征。这种现象在当代新诗中的出现绝不是偶然的，应该说，这是一种文化的自觉的表现。江河钟情于夸父，和郭沫若钟情于女娲，都具有同一种情结，即在社会转型时期，时代的转折关头，中国正直、善良、勤奋思索的知识分子渴望对祖国命运的深层理解和对未来的热切希望。当然，郭沫若面对的时代是黑暗的岁月，他苦于无炼石补天救世之术，痛恨那些卑劣粗俗的小皇帝们（军阀）你争我夺的社会现实中生灵涂炭、民不聊生的凄惨景象，寄希望于女神的奋发、新生。而江河所处的时代，则是一个民族渴望崛起，百业待兴，待改革、待腾飞的充满激情的时代。这个时代充满了理想和激情，同时，也充满了理性的思索。江河所要表达的就是这种时代精神。20世纪80年代前后的中国，是历史又一次给予中华民族选择自己命运前途的良好机遇的关键时刻，是继续沿着传统的计划经济道路闭关自守，还是面向世界、面向未来、面向现代化，实现全方位的改革、开放，这是全民族所共同关心的话题。这样，《夸父》中的夸父英雄的神话典型就迥异于充满苦痛的女娲和精卫，他是一个既忧虑民族发展速度缓慢滞重，又为时代的轰轰烈烈而激动不已的典型形

象。由此，这也使我们联想起20世纪50年代，在共和国刚建立不久的岁月中，许多新诗人以幻想代替现实，把对神话的理解与共产主义明天的景象的具体描绘简单地结合起来的做法，这种思维方式我们不能称做诗性神话思维，而只能把其看做陷入一种艺术误区，是小生产者自我膨胀心理的急功近利的表现，它并不具备艺术的真诚和深刻的思想品格，而是一种狂热。所以，在20世纪50年代还未结束时，这类所谓的神话新诗就被时代所淘汰了。艺术的规律具有独立性，一旦加入了更多的主观臆测，就自然失去了发展的基础。艺术的选择在更多的时候需要诗人有文化的自觉性，像郭沫若钟情于女娲的补天，江河钟情于夸父的追日，都是发自内心的对民族命运的热切关注，因而，这些新诗就表现出明显不同于20世纪50年代一些所谓神话新诗的文化品格。也就是说，新诗选择文化中的神话情结，更重要的是在文化转型时刻诗人对传统文化的心理积淀的一次整理与喷发。这种情绪使艺术的时代感表现得更加浑厚，使新诗的美学声音更圆润，也更洪亮，具有更强的震撼力。这也是诗性神话思维在不同时期不同时代的自觉表现。

20世纪的古体诗词对《山海经》神话原型的运用，其意义更为复杂。我们从鲁迅、毛泽东这两位历史人物各具典型的古体诗词创作中，可以更为深刻地看到传统的诗性神话思维在新的历史时期被充注的不同内容，及其所达到的不同效果、效应。这两位历史人物，一位是伟大的思想家，一位是伟大的政治家，同样是对《山海经》神话原型的自觉运用，却在文化态度上表现出许多不同。可以说，作为思想家的鲁迅，他更多的是"寄意寒星荃不察，我以我血荐轩辕"(《自题小像》)。在诗性神话思维的表现上，鲁迅最为典型的是《题三义塔》这首诗：

奔霆飞熛歼人子，
败井颓垣剩饿鸠。
偶值大心离火宅，
终遗高塔念瀛洲。
精禽梦觉仍衔石，
斗士诚坚共抗流。
度尽劫波兄弟在，
相逢一笑泯恩仇。

这首诗的背景是，1932年一·二八战争中，上海闸北“三义里”巷和许多地方成为日本侵略者炮火下的废墟。一只家鸽被一位日本画家带回日本，可是，家鸽却绝食而死。日本农民尊这只家鸽为义鸽，为它建一座坟塔。鲁迅有感于此而作。其中的瀛洲、精禽（即精卫）分别见于《列子·汤问》的五神山神话和《山海经·北山经》的“发鸠之山”神话。劫波，则见于印度大梵天神话。这首诗所表达的思想深度为一般附庸风雅之作所无，它积聚着深厚的民族感情，展示出广阔的民族胸怀，所以，尤其是其后两句，“度尽劫波兄弟在，相逢一笑泯恩仇”，为人们广泛传诵，成为人们珍视友谊、面向未来的座右铭。这里的精禽即精卫，虽然充当的文化角色发生了变化，但其悲壮的美学风度并没有改变，它仍然是献身民族大义的神鸟典型。这和《山海经》神话原型的文化精神是一致的。鲁迅不仅在诗歌中表现出这种自觉的文化选择，而且在其他作品中同样有这种自觉的文化选择，不断运用《山海经》神话，借古喻今，批判社会现实。如其《故事新编》中对女娲、大禹这些神话英雄的尽情讴歌，对那些丑恶现象的挞伐。当然，这里我们主要是考虑诗歌艺术，《故事新编》的意义将另文论述。

毛泽东诗词是20世纪中国古体诗歌艺术的最后一次也是最耀眼夺目的辉煌之作。他对《山海经》神话的运用明显不同于一般诗人的愤世嫉俗，而是表现出极为强烈的改天换地的大无畏的战斗气概。他的诗性神话思维最为重要的内容是他雄视万物，鸟瞰世界，表现出民族解放、崛起的空前的决心、雄心、意志和信念。在诗词创作中，他并不是一般地借用，而是将这些神话化解在自己的心绪中，使古老的神话和丰富的文化、卓越的思想有机地融为一体。在毛泽东的诗篇中，神话思维表现出这样一种现象，即意境中出现最多的是天，其次是山、海、风、云、雷、仙，以及苍龙、虎、熊罴、雄鸡和鲲鹏、瘟神、鬼等。而作为"山"，较多的是使用"昆仑"、"不周"等字样。在许多诗篇的整体布局上，采用的完全是神话人物对世间的超越、凌驾、俯瞰的视角。这体现出了毛泽东独特的文化品格。正是他对神话的如此运用，使得平庸诗人黯然失色。读他的诗篇，更觉他是一位横空出世的伟人。

毛泽东在诗作中广泛运用"天"的神话，体现出他不凡的艺术追求。一是站得高，看得远，二是胸怀无比宽广，能容纳万物。这种巨人型的诗性神话思维，在历史上是很少见的。如果我们把他的诗篇看做他本人的心迹，那么就会看到这样一个巨人倾尽心力去改变世界的意志、信念。由此也可见，神话入诗，可能出现玩物的闲情，可能出现玄妙的空言，也可能出现云海翻腾、气象万千的豪放篇章。毛泽东属于最后一种人物，他较多地继承和发扬了屈原、陶渊明、李白、李贺、秋瑾、龚自珍等人为典型的济世救国情怀，自觉地将自己与民族、祖国、时代密切地联系在一起。与他们所不同的是，他更多了一些领袖豪气，这种雄视世间万物的自由精神、战斗精神，全无半点

颓丧昧的刚健之风，是屈原以来的诗人们所不能比拟的。中华民族至今景仰这位卓越的民族领袖，这绝不是偶然的。

毛泽东诗词具有广泛深厚的神话意蕴，如，《蝶恋花·从汀州向长沙》中的“六月天兵征腐恶，万丈长缨要把鲲鹏缚”、“国际悲歌歌一曲，狂飙为我从天落”，《渔家傲·反第一次大“围剿”》中的“万木霜天红烂漫，天兵怒气冲霄汉”、“唤起工农千百万，同心干，不周山下红旗乱”，《菩萨蛮·大柏地》中的“赤橙黄绿青蓝紫，谁持彩练当空舞”，《十六字令三首》中的“山，刺破青天锷未残。天欲堕，赖以拄其间”，《念奴娇·昆仑》中的“飞起玉龙三百万”、“安得倚天抽宝剑”，《清平乐·六盘山》中的“今日长缨在手，何时缚住苍龙”，《沁园春·雪》中的“山舞银蛇，原驰蜡象，欲与天公试比高”，《浣溪沙·和柳亚子先生》中的“一唱雄鸡天下白”，《水调歌头·游泳》中的“神女应无恙，当惊世界殊”，《蝶恋花·答李淑一》中的“杨柳轻飏直上重霄九”、“寂寞嫦娥舒广袖，万里长空且为忠魂舞”，《七律·送瘟神》中的“坐地日行八万里，巡天遥看一千河”、“六亿神州尽舜尧”，《七律·答友人》中的“九嶷山上白云飞，帝子乘风下翠微”、“洞庭波涌连天雪”、“我欲因之梦寥廓”，《七古·送纵宇一郎东行》中的“天马凤凰春树里”、“鲲鹏击浪从此始”，《贺新郎·读史》中的“五帝三皇神圣事”，《水调歌头·重上井冈山》中的“可上九天揽月，可下五洋捉鳖”，《念奴娇·井冈山》中的“参天万木，千百里，飞上南天奇岳”，《念奴娇·鸟儿问答》中的“鲲鹏展翅九万里，翻动扶摇羊角”，等等。这些神话意蕴有许多都出自《山海经》，或受《山海经》神话的影响而形成绮丽的景色。诸如“昆仑”、“不周山”和“神女”、“舜尧”、“九嶷山”等，都直接见于《山海经》，更不用说那些与《山海经》

神话相一致的游天地万物之间的豪情壮志。对于毛泽东的这种诗性神话思维，柳亚子在《沁园春·次韵和毛润之初行陕北看大雪之作，不能尽如原意也》中作如此评述："廿载重逢，一阙新词，意其云飘。叹青梅酒滞，余怀渺渺；黄河流浊，举世滔滔。邻笛山阳，伯仁由我，拔剑难平块垒高。伤心甚，笑无双国士，绝代妖娆。才华信美多娇，看千古词人共折腰。算黄州太守，犹输气概；稼轩居士，只能牢骚。更笑胡儿，纳兰容若，艳想秾情着意雕。君与我，共上天下地，把握今朝。"

毛泽东诗词在中国文化发展史上有前无古人、后无来者之誉。他对神话的诗美提炼，既继承了前人，又超越了前人，而他本人则又多次讲诗应当以新诗为主。应该说，这是历史发展所形成的中国文化在20世纪的一大奇观。诚如法国汉学家埃尔韦·圣·德尼在论中国诗歌时所说的那样："在这个统一民族的文学中，一切都相互联系，前后相续，一切都让人感到传统在起作用，就像在其风俗习惯中表现出的那样。"（《牧女与蚕娘》，上海古籍出版社，1990年版第6页）毛泽东对《山海经》为代表的神话典籍是喜爱的，他的运用，包容了对中国社会、历史、文化、哲学等内容的深邃的思索，这才具有如此的气魄、魅力。它启发我们认识到这样一种艺术规律：诗是以意为蕴的，文贵于思，没有对社会、历史的独立思索，诗就会流于俗。诗，从来不是抽象的存在。

在中国文学的历史长河中，诗是最耀眼的浪花，它映现出中国文化与中国古典神话最直接、最密切、最典型的联系。从屈原到毛泽东，这些杰出的诗人们从未忘却《山海经》，一方面是因为《山海经》包容了特殊的岁月，中华民族最为原始的文化内容，具有文化之源的意义；另一方面，这是一种文化传统

在不同时代的具体表现——诗人从神话中汲取诗的营养和素材，融入富有时代特色而又是个人的独特思考，使诗中的神话既不失传统色彩又富含新意。中国诗歌是这样，小说、戏剧、散文同样是这样。如魏晋南北朝时期的志怪小说、唐宋时期的话本、元明清时期的神魔小说，我们都可以看做是《山海经》的一次次诠释、演绎。神话形象不断重复出现，尤其是这些小说对《山海经》神话的思维方式的继承和发展，让我们充分体会到《山海经》对中国文化的具体、广泛、深人的影响作用。中国文学的发展离不开《山海经》，这并不等于说凡是文学创作都必须追溯《山海经》，而是说，各人有各自的生活经历、文化素养，会形成各自的文化取舍态度，如果能有效地运用神话，将使诗歌内容更丰富，使文学发展得更绚丽多彩。这不是惟一的道路，却是中国文化中一种不容忽视的重要的发展途径。历史是一面镜子，让我们看到前人的得失，从而让我们能够保持清醒的头脑，更迅速、健康地发展、提高我们的文学艺术水平。当然，理解文学创作与古典神话的关系问题，不能简单化，最重要的是从文学发展的内在意蕴上去理解。近年来的长篇小说创作出现繁荣局面，如《白鹿原》、《羊的门》等优秀作品，几乎无一例外地表现出古典小说运用神话传说来表现寓意象征的美学倾向，显示出其文化内涵的丰厚。这一方面表现出中国作家对自身民族文化的继承的自觉，另一方面则表现出中国文化包括神话传说流传的久远，体现出民族文化在新世纪初面向世界时自身审美品格的成熟。

五 《山海经》与中国宗教生活和文化哲学

1.《山海经》与中国宗教生活

宗教生活是一种特殊的文化。一方面，它与上层政治生活保持联系，常常由宗教领袖出面寻找政治庇佑、支持，而扩大教义的影响；另一方面，它根植于下层世俗生活，依靠民众信仰才能生存，而要保持面向世俗的态度。同时，它又不同于通常意义上的中层文化即市民文化或市井文化、通俗文化。当然，它们之间又是有着密切联系的。宗教徒是一个特殊的社会阶层，他们是宗教文化生活的创造主体，但他们不是宗教文化的惟一创造者。宗教文化是由宗教徒与广大民众共同创造的，即宗教文化不但包括人文性质的教义、教规、神谱、仪礼等内容，而且包括世俗的祟祀宗教神等民间信仰活动。但是世俗的宗教信仰，却常常为学者们所忽略。

宗教一般产生于社会矛盾加剧的历史转折时期。诚如马

克思所言："宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。"(《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页，人民出版社1972年版)宗教是关于苦难的文化，是下层文化中接受中上层文化对于生命、人生、幸福、罪罚、道德等问题的理解和宣传的产物。如果宗教仅仅限于中上层的圈内循环而与世俗相隔绝，它就会失去其价值意义及其生命力和生存方式。当然，人类关于宗教的理解及宗教文化的形成和发展，绝不是几个宗教徒在短暂的时间内所能够完成的，而是在广阔的文化背景中，经历漫长的岁月才逐渐形成的。具体地讲，在中国原始文化生活中才出现中国原始宗教，从而才有宗教文化的发展。其中尤为重要的内容，就是在《山海经》中所表现的神巫。神巫是原始宗教的主体，他们培养和创造了后世宗教文化的基本力量，奠定了中国宗教文化的基本品格。《山海经》中的群巫，上下于天，操不死之药，夹窫窳之尸，形成了宗教文化的生活氛围。后世的宗教徒，有很多人都具有这种群巫的性情，体现出宗教文化对《山海经》神巫文化的继承意义。

中国宗教文化生活类型，一般人列举为儒、释、道，这是人文意义上的理解。我们若全面地观察宗教生活构成和表现，就会发现中国宗教文化的内容十分丰富，除了经典性的儒、释、道外，至少还有基督教、伊斯兰教等外来宗教在中国文化中的生存，而且还有诸如黄天教、红阳教、白莲教、三阶教等民间宗教，更不用说佛道两教在民间文化中的消融化解所生成的地方宗教。但总的来讲，最能体现中国文化的基本精神的，首推道教。道教是土生土长的宗教，以其鲜明的民族特色融入整个中国文化的发展之中，表现在社会、政治、经济、科学、道德、哲

学等不同的内容之中。尤其是在民俗生活中，道教文化的内容尤为丰富。所以鲁迅说“中国根柢全在道教”，他说，“以此读史，有多种问题可迎刃而解”(《鲁迅全集》第9卷，第285页，人民文学出版社1958年版)。我们同样可以说，以此来看中国文化，许多问题也会迎刃而解。甚至可以说，不理解道教文化，就不能全面理解中国文化，就不能准确把握中华民族的文化性格。

道教文化的形成和发展，有着自己独特的文化背景，这种背景的重要内容就是在《山海经》中所体现出来的神巫。神巫情结被化解在民族文化生活之中，影响了神仙思想的形成和发展，而道教正是借助于这种神仙思想来宣传教义、招徕教众的。道教文化和方士、神巫有着直接联系，而方士、神巫在《山海经》中有许多重要的记载。如《山海经·大荒南经》中的“臷民之国”：

> 巫臷民肦姓，食谷，不绩不经，服也；不稼不穑，食也。爰有歌舞之鸟，鸾鸟自歌，凤鸟自舞。爰有百兽，相群爰处。百谷所聚。

以此来比照道教文化中的神仙，我们可以看到它们之间是相同或相通的。这和道教的“不食五谷，吸风饮露，御飞龙而游乎四海之外”又有什么不同呢？

道教的思想和阴阳五行及谶纬之学有着密切的联系。阴阳观念在《山海经》中已经有一些端倪，诸如《五藏山经》中的“其阳多金，其阴多玉”之类的尊阳而卑阴抑阴的文化哲学思想。在后世的文化发展中，这种阴阳尊卑观念得到进一步丰富，与金木水火土五物相生相克联系在一起，构成民间文化哲学的基本体系，并深入广泛地影响到社会生活的各个方面。神

仙思想在阴阳五行哲学思想体系中找到许多相通的地方，它渗透在道教文化中，从而使神仙故事更为流行。尤其是道教文化中的仙话，现代神话学有人之所以把它看做广义神话的重要内容，就因为仙话在文化品格上与原始神话有许多相似、相近或相同的地方。在道教文化生活中，许多道教徒为了宣扬自己的教义而利用《山海经》，并把《山海经》的作者改为“玉阳真人”，这是因为他们在《山海经》中看到他们所熟悉的身影和声音。《山海经》作为神话的集大成者，为道教文化的形成和发展提供了丰富的思想资源和艺术资源。也就是说，在道教文化中，尤其是其神谱中，我们可以看到在思维机制上与《山海经》神话类似的内容。同时，我们也可以看到，在中国古典神话的嬗变中，也渗入了许多道教思想文化的内容。如女娲炼五色石以补苍天、黄帝访广成子等内容，都是道教文化对古典神话的影响所形成的。

道教文化是中国文化的一部分，它更多地吸收了来自民众的思想，从而深刻地影响着民众。它所追求的思想境界可分为两个方面：一是人人平等的理想，即“人人无贵贱，皆天之所生也”，“高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”（《道德经》）。这种理想能被民众所广泛接受，因为在封建专制的残酷统治下，社会黑暗，物资匮乏，民不聊生，人们异常向往安居乐业的理想社会，所以非常容易与这种理想产生共鸣。这也是道德之所以被民众所广泛接受的重要原因。在这种思想的影响下，汉代的黄巾军所打出的“苍天已死，黄天当立”的旗帜，吸引了广大贫苦民众为求生存而战。后世的许多农民起义，也都是以这种生存平等的思想来聚集民众的，如太平天国等斗争力量，他们高举人人平等的旗帜，号召天下人民团结起来，

推翻黑暗政治。二是自由、幸福，即道教所推崇的处生死、极虚境、超越世俗、不为庸俗的物质世界所累的极度自由。表现在道教文化中，就是清静、美丽的“仙境”世界即所谓神仙的生活环境，诸如“三清”、“四御”和三十六洞天、七十二福地。他们极为重视对现实生活的享受，追求在大自然的美妙景致中饮玉露、驾祥云的虚幻生活，讲究修炼，而不像有些宗教将幸福的希望寄托在来生、来世上。于是，诸如外丹、内丹、服气、胎息、吐纳、服饵、辟谷、导引等养生术，便成了宗教徒的重要生活内容。《道藏》鼓吹“仙道贵生”的思想，我们可把它看做道教文化的核心内容。珍惜生命，追求超脱，面向现实以自慰，成为道教文化生活的底蕴，即哲学基础、思想基础，所以，在许多文学作品中出现典型的凌驾于风云之上，置身于世俗之外的艺术仙境。这种文化精神与平等的精神相结合，即激励、鼓舞人们去为生存、自由、平等而斗争，而奋发进取，又抚慰人们焦灼、痛苦的心灵，使人们得到身心的愉悦。所以，道教作为对苦难否定、超越的宗教，为劳苦大众所接受，所喜爱。甚至可以说，在整个中国民间文化生活中，真正起支配作用并作为丰富的生活内容主体的是道教。如多神信仰和珍惜生命的“好死不如赖活着”的人生哲学等，都是道教理想的自觉体现。

道教理想之所以为民众所广泛接受，我们应看到中国存在着一种深厚的文化基础是一个重要原因。在《山海经》神话影响下的民间文化生活，和《山海经》神话思维影响下的民间思维模式，就形成了这种文化基础。如果没有这种文化基础，道教理想就会为大众所拒绝、排斥，至少它不会有这样广泛的市场。换句话说，道教离不开《山海经》。在道教理想的宣传上是这样，在道教文化的自身建设上更是这样。

道教文化中免不了和其他文化一样也在美化自身，像许多民族的创世神话一样先表白自身的历史起源如何不平凡。《魏书·释老志》中说，“道家之源，出于老子”，但此“老子”却不像那位曾当过周之守藏史的老子，他俨然是一位横空出世的神人。不仅“先天地生，以资万类；上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之祖”，而且上古神话《山海经》中的重要角色诸如喾和禹，尤其是黄帝轩辕大神，都成了“老子”的学生，“授轩辕于峨嵋，教帝喾于牧德；大禹闻长生之诀，尹喜受道德之旨”。这样的谎言，决定了道教欺世的面目。又如《元始上真众仙记·枕中书》中所讲，道教之源在于元始天王，即盘古真人，这位大神“仰吸天气，俯饮地泉”，开辟天地后和太元玉女（太元圣母）结合，生育了扶桑大帝东王公、太真西王母。不用说，这扶桑大帝和西王母的身影也是从《山海经》中走出的，历史同样很久远。他们生下三皇，由三皇传下天文，才有道教和道教文化的经典。在《云笈七签》、《灵宝略记》中，道教源于大道君，是大道君派三天真皇赍《灵宝》五篇真文授予帝喾；帝喾成仙之后藏之于“钟山”，后来被大禹所得；大禹成仙后，又藏之于“包山洞庭之室”。传到三国时代，由三圣真人传授给葛玄，播讲于民间，形成了道教。在道教起源的文化宣传中，充满了原始宗教的文化氛围，以远古神话证明其既久远又神圣，《山海经》成了他们的橡皮泥，可以任意捏造把玩。诸如黄帝、喾、禹，则成了道教文化的道具，为道教的不平凡而目作增光添彩的力气活。也正因此，在一群欺世盗名的文化人的鼓吹下，道教的斋醮科仪、符箓禁咒、丹铅引方和大群的神祇与远古神话、巫术等内容密切结合，轰轰烈烈，铺天盖地，与佛教等宗教你争我夺，搅得中国文化一时间天昏地暗。当然，除了对《山海

经》神巫文化的吸收之外，道教文化还广泛吸收了我国文化发展中的老庄哲学、邹衍的阴阳五行学说和其他道家学说思想，更吸收了星相、谶纬、医方诸家的文化成果，特别是民间文化中的巫崇拜，诸如巫咒、着五彩、悬苇画鸡、桃崇拜等内容，形成了它特有的博大精深的文化体系。在道教文化中，原始思维和人文精神同具，科学文化与愚昧迷信并存，显现出扑朔迷离的面目。

在道教文化中，有两类神谱，一类是道教徒或道教理论家所撰的，一类是民间道教神谱，它不是某个人所撰写成，而是由集体完成的。我们姑且称第一类道教神谱为人文道教神谱，而称第二类道教神谱为民间道教神谱。两类神谱间有着密切的联系，而又各自保持着独立性特征。

人文道教神谱的典型，当推南朝梁代的陶弘景所撰《真灵位业图》。《真灵位业图》共分七个层次。第一层以元始天尊为首。元始天尊为道的象征，为宇宙万神的统领。他的两侧分别有五灵七明混生高上道君、东明高上虚皇道君、西华高上虚皇道君、北元高上虚皇道君、南朱高上虚皇道君、紫虚高上元皇道君、洞虚三元太明上皇道君等道君。第二层以大道君为首。他是元始天尊的化身，统领天地的大神。在他的两侧分别有“左圣紫晨太微天帝道君”、“右圣金阙帝晨后圣玄元道君”和“紫微元灵白玉龟台九灵元真元君”等男女仙、真。第三层以太极金阙帝君为首的太极金阙帝君是第二代元始天尊。在他的两侧分别由“太极左真人中央黄老君”、“太极右真人西梁子女”，率领着黄帝、尧、舜、禹和孔子、颜回、老子、庄子、尹喜、葛玄、安期生和弄玉等人。第四层以太清太上老君为首。太清太上老君即老子，他的两侧有玉女、河伯、洛神、六丁六甲、太清

五帝（东方灵威仰、西方曜魄宝、南方赤熛弩、北方隐候局和中央含枢纽），以及鬼谷子、赤松子、张道陵、张子房、徐福、东方朔、葛洪、茅君等。第五、六两层分别以张奉、中茅君为首。第七层以酆都北阴大帝“天下鬼神大宗”为首，他们的两侧是秦始皇、汉高祖、齐桓公、晋文公、王羲之等历史上的君王、杰人。这七层的神灵排在一起，组成一个文化系统，分别表现道教文化对天、地、神、人、鬼和“道”、“阴阳”、“万物”，以及生、死、善、恶等问题的思索。

在民间道教神谱中，神灵更多，位置也更为复杂。在神州大地上，无论东西南北，各处都有自己的一个神谱或道教神系统。在这个民间神系中，有昆仑山上西王母所率领的一群仙人，也有泰山上东岳大帝、碧霞元君所率领的一群仙人，此外还有在天上居住的玉皇大帝即老天爷所率领的群神，包括风、雨、雷、电诸神和龙，海在中国四周，分别有东海龙王、西海龙王、南海龙王、北海龙王。再者，天上的星辰，诸如北斗星、启明星、牛郎织女星、梭子星、天河、扁担星、朱雀星、白虎星，更不用说日月，它们都是生命的主宰者。在彗星闪过时，就是有人归天。“天上一颗星，地上一个丁。”在地上，有土地神、山神、河神、湖神、井神、树神、灶神、牛王、马明王、财神、路神、太岁、门神、床神、厕神，甚至人的周身都有神灵所在，为其所支配。其他像城隍神，曾经从京师到县，与不同的官府级别相对应来排位。大地上的一草一木、一山一水都有神灵。在地上还有神，诸如阎罗殿中的阎罗大帝、牛头马面、勾命鬼等。连佛教的神灵也被道教所运用，所统领。文学作品中的典型，诸如八仙、孙悟空、哪吒、杨戬等，也成为民间道教的神灵。更不用说张天师、李老君、太白金星等道教神，为民间所接受、所运用了。远古神

话中的帝王在民间道教中渐渐离人远了，离他们更近的是他们所生存的环境中生成的精怪。这是典型的民间神话思维，它是原始神话思维被世俗改造后的产物。

无论是人文道教神谱还是民间道教神谱，它们的构成都是神话思维的表现。更重要的是，在这两类神谱中，诸神都以《山海经》的神话人物作为自己的渊源。人文道教神谱更突出于表现对道的教义的阐释，具有明显的哲理色彩，而民间道教神谱，更注重于对生命和幸福、灾异的思索，具有明显的世俗色彩。在哲理色彩和世俗色彩的背后，我们可以看到一个突出的问题，人文道教取之于《山海经》的更多的是那些帝王神，而民间道教取之于《山海经》的更多的是自然神。帝王神以轩辕、舜、喾、禹为典型，自然神以西王母为典型。尤其是西王母，民间道教对她的信奉不亚于对玉皇大帝、东岳大帝的信奉。这位“司天之历及五残”的远古大神，在民间道教中失去了她的“虎齿”、“豹尾”，狰狞的面容一改为绝妙无比的美丽、尊贵的女王。虽然她仍然具有管理人间祸福的职能，却慈祥、温柔，特别是在一些民间道教神坛图画中，王母娘娘两侧有金童玉女，居处祥云环绕，水绿山青，鲜花盛开，龙飞凤舞，全然成为民间百姓自己所描绘的理想图画。民众按照自己的审美方式、思维方式，选择了民间道教，也创造了民间道教。民间道教成为民间百姓相当重要的文化生活内容。

中国宗教文化生活与《山海经》的联系，不独表现在道教文化之中，在其他宗教文化中也有所表现。如儒教，若我们把儒学也称做宗教的话，它与《山海经》的联系更为复杂。孔子不语怪力乱神，但他并不是一个无神论者。他对《山海经》的接受是一种哲理化、历史化的再改造。他同样受到《山海经》神话内

容的影响，尤其是那种神话思维的影响。再如佛教，在中国文化中我们已经相当不容易找到纯粹的、一成不变的原始意义的佛教了。千百年来的宗教文化发展中，佛教曾有力地抓住时机，比道教取得了更大的发展；佛道之间，曾多次相互谩骂，相互攻讦，又多次友好地生存（诸如老子化胡故事、关帝成为佛教护法神等）和交融。它们有一个共同点，即在遭受政治庇佑利用或剿灭的起伏命运之后，都自觉地选择了与中国文化包括以《山海经》为代表的神话同民间文化的结合。《山海经》对它们的影响，有时是近在咫尺，有时则相隔了千山万水，但它们却一直保持着或近或远的联系。这就是《山海经》作为中国神话之源、文化之源的历史意义的体现。今天，我们考察中国宗教文化与《山海经》的联系，是为了更全面、更准确地理解中国文化在异常丰富的表面层次背后所蕴涵的精神内容，更深刻地认识我们民族的精神、性格的发展变化的历程，以促使我们更有效地贯彻科学、民主思想原则，使我们的现代化建设事业发展得更顺利、更健壮。中国宗教生活，主要是民间宗教生活，以民间信仰为基本表现形式，贯穿在人民群众的生存和发展之中，构成中国文化的底色。深刻而全面地理解了这种内容，对于现代科学和民主事业的建设，对于法制建设，都具有不可忽视的意义。

2.《山海经》与中国文化哲学

文化哲学的概念是在近年来社会科学迅速发展的背景中产生的，其大意在于用哲学分析的方法来看待文化的发展变化。归根到底，它还是属于哲学的范畴，只不过它不像一般的

哲学那样作为世界观和方法论去对待一般的事物的普遍性内涵，而是集中对中国文化进行哲学思索。针对我们考察《山海经》与中国文化的联系而言，其基本内容可分为有神论和无神论两部分。

在《山海经》的文化世界里，充满着哲学的思想，这就是原始神话中所体现出来的对世界生成、发展、变化的基本态度。当然，这种具有文化哲学意义的思想是相当朦胧，充满了神秘色彩的。如《山海经》对日夜和四季的变化、风、雨、雷、旱、涝、星辰等各种自然现象，与病、残、生、死等社会生命现象的朴素的思索，以及关于诸神之间的复杂联系等问题的理解，包括歌舞、乐器和生产、创造等现象的神话阐释。

我们反复讲过，原始人民对自然现象的理解，总是依据万物有灵、灵魂不灭的原始哲学思想而解释其中的生成、变化原因的。如，《山海经·海外北经》中对自然变化与“钟山之神”的联系的描述：

钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏……息为风。

《海内东经》对雷的解释：

雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。

《大荒东经》对旱和雨的解释：

大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。

《大荒南经》对日的生成解释：

东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。

《大荒西经》对人的诞生、农耕的创立、日月星辰的运行、十二月的来历等内容的阐释：

有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野；横道而处。

有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷……叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。

下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。

有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。

《海内经》对舟、车、弓矢、琴瑟、歌舞等器具的解释：

帝俊生禺号……淫梁生番禺，是始为舟……吉光是始以木为车。

少皞生般，般是始为弓矢。

帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。

帝俊有子八人，是始为歌舞。

天地之间有神巫出人，在天上，有昆仑之虚，充满神奇景象；在地上，四周都有海，四方都有神主持，如东方句芒，西方蓐收，南方祝融，北方禺强。这就是原始人朴素的自然观、社会观在《山海经》中的具体表现。其他像在《五臧山经》中的“见则天下大水”、“见即其邑大旱”、“见则天下大穰”、“见则其邑有兵”、“见则其邑有讹火”等，这些现象在原始人看来不是由于自然界发生变化和人的行为所导致，而是归根于某种动物诸如鸟、兽、天神的出现而形成这些水火、兵乱、丰收等社会变化。这种思维方式形成了原始人民的哲学特色，诚如一位西方哲学家所喻称的，这种原始思维是一种野性思维，是没有逻辑的感性印象。严格讲来，在《山海经》中还没有完整的哲学思想

体系，它所体现的哲学思想只是中国古代哲学的萌动，但我们不妨把这看做哲学的胚胎，是中国文化哲学的第一章第一页。它作为神巫之书，不但影响了后世的神话传说、故事、诗歌、小说等文化内容，而且影响了后世的哲学发展，成为中国哲学的第一块基石。

《山海经》所体现的文化哲学思想，我们可以看做民族性格的一部分。总体上讲，《山海经》如我们在他处所言，它没有鲜明的敌我界限和倾向性，如对刑天、蚩尤、相柳等战神就没有明显的褒贬，但是，它具有鲜明的崇尚对象，那就是“力”。具体地讲，这种力就是勇猛、刚强、无畏的民族精神。它主要体现在《山海经》的英雄神话中。最为典型的就是精卫填海、刑天舞干戚、鲧窃息壤被诛杀、蚩尤作兵、相柳湮血、夔皮为鼓，我们可以从中看到悲壮美和勇猛、刚强、无畏的民族精神的有机结合。这种精神对后世的民族性格的塑造具有非常重要的意义。这就是不畏强暴、追求真知、捍卫真理和正义、宁死不屈、坚忍不拔和勇担道义等具体的民族精神内容。翻开史书，我们不难看到屈原所高唱的“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”的追求，陶渊明对黑暗的仇视，及其不为五斗米折腰的独立个性，李白“直挂云帆济沧海”的壮志，“我辈岂是蓬蒿人”的蔑视权贵的高洁，岳飞当年“壮志饥餐胡虏肉”的斗志，文天祥“留取丹心照汗青”的视死如归，抗清志士和辛亥义士对民族危亡的担忧和奋力拯救。自陈胜、吴广而起的各次农民起义，诸如太平天国、义和团为救国救民抛洒的热血，更不用说黄巢、方腊、李自成对皇权的挑战了。无论历史上的政治是多么黑暗，都有为光明而战的人崛起。这，就是鲁迅所称道的“民族的脊梁”。而鲁迅，他本人更是一位“骨头最硬的人”，“没有半点的奴颜

和媚骨"，是"空前的民族英雄"。所有这一切，我们不能说都是《山海经》直接影响而形成的，但是，我们确实能从《山海经》中看到这种民族精神的渊源。在精卫、刑天、蚩尤、大禹 、夸父他们的身上，我们看到了这些后世民族英雄、豪杰、志士们共同的身影。

在世界的生成、变化、结构即组成的理解上，《山海经》表现出独特的文化哲学意义上的思索。例如，烛阴对昼夜、阴晴、四季的自然变化的影响，羲和浴日、常羲生月及管理日月行次对日月出没的影响，以及对各山、木的"日月所出入也"的解释，因因乎、应龙和一些山神对各种自然变化、社会变化的解释等。但总的看来，《山海经》的自然观念、世界构成观念是开放的，是没有极限的世界观。如，在《山海经》中，山分东、西、南、北、中，总计"天下名山"有"五千三百七十"，"居地"为"大凡六万四千五十六里"。如"禹曰"所记，"盖其余小山甚众，不足记云"。这绝不是封闭的、静止的观念。又如"禹曰"："天地之东西二万八千里，南北二万六千里，出水之山者八千里，受水者八千里，出铜之山四百六十七，出铁之山三千六百九十。此天地之所分壤树谷也，戈矛之所发也，刀铩之所起也，能者有余，拙者不足。"（《山海经·中次十二经》）但《山海经》对海和荒的界限也是没有界定的。照《山海经·海外南经》中所言，"地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁，神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人能通其道"。其中虽然有战国时人语，诸如"太岁"等，总体上还是体现出了原始人的自然观、世界观。海有内外之分，同样分为东、西、南、北，另有"荒"的概念。这表现出原始先民在有限之中对无限的探索，从而表现出运动中的自然观、世界观等

观念。正是这样的天体、海洋、地域观念，影响了后世中华民族文化中的向外部世界的探求。诸如秦始皇时代对东瀛的探求，汉代张骞出使西域，唐代玄奘出访西域，元代对亚欧大陆的扩张，明代郑和下西洋等寻求世界对话的自觉或不自觉的奋斗与追求。令人遗憾的是，这种寻求对话的文化态度在清代闭关自守的政治影响下失落、压抑、消沉，从而出现八国联军进北京、割地赔款等一系列的民族灾难。我们从《山海经》神话中可以看出，中华民族素有开放的思想传统，有广阔的胸襟所影响的文化哲学思想观念。这和西方哲学中的上帝创造世界、创造人类具有明显的不同。

《山海经》中的天、地、人观念所表现出的文化哲学的内容，对后世的影响更为重要。概括地讲，《山海经》集中反映出天人相通的文化哲学思想，有力地影响了整个中国文化哲学。

在《山海经》中，几乎找不到纯粹的人，所有的生命角色都是鸟兽鱼虫和那些神灵面目的帝与群臣、帝国的子孙们、群巫。若我们把民也看做生命个体，那就会发现这些民在事实上都是神灵，他们有翼能飞，有奇形怪状的面目和身躯，全然无常人的形状。这是《山海经》的性质所决定的——它本来就是神巫之书，是用神巫的目光和心态所描绘的“天国”，尽管它以人间的山河为背景。但无论怎样讲，《山海经》中的生命个体都是神话文化意义上的人，《山海经》的各色人神，就是远古时代的人间社会的缩影。《山海经》勾勒的是神话化或神巫化的远古社会历史。所以，直到现在，还不断有人提出要把《山海经》当做真实的历史来研读。

《山海经》中的人神包括巫，在文化哲学的意义上表现为“天人相通”。这在登葆山、昆仑山和帝台，以及共工之台等神

话内容中都有具体体现。如,《大荒西经》载:

有灵山,巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫,从此升降,百药爰在。

大荒之中,有山名曰日月山,天枢也。吴姖天门,日月所入。有神,人面无臂,两足反属于头山,名曰嘘。颛顼生老童,老童生重及黎,帝令重献上天,令黎邛下地。下地是生噎,处于西极,以行日月星辰之行次。

西南海之外,赤水之南,流沙之西,有人珥两青蛇,乘两龙,名曰夏后开。开上三嫔于天,得《九辩》与《九歌》以下。此天穆之野,高二千仞,开焉得始歌《九招》。

有互人之国。炎帝之孙名曰灵恝,灵恝生互人,是能上下于天。

又如《大荒北经》载:

有系昆之山者……有人衣青衣,名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝……黄帝乃下天女曰魃,雨止,遂杀蚩尤。魃不得复上,所居不雨。叔均言之帝,后置之赤水之北……魃时亡之。

《海内经》载:

有九丘,以水络之……有木,青叶紫茎,玄华黄实,名曰建木,百仞无枝,有九欘,下有九枸,其实如麻,其叶如芒。大皞爰过,黄帝所为。

帝俊赐羿彤弓素矰,以扶下国,羿是始去恤下地之百艰。

从这些神话内容中,我们可以看到三种现象,即天与人(地)之间的相分、相通、相合的联系。相分是一种背景、前提,如女魃在帮助黄帝战胜了蚩尤之后,其“不得复上”;再者如

“帝令重献上天，令黎邛下地”，天和地即人之间相分，神职也各尽其“令”责。相通是一种手段，是天和人之间的联系表现，即天和地虽是相分离的，但天和地之间又是可以相沟通的。沟通天和地之间的媒介之一，如建木、登葆山等，在《山海经》中被赋予神奇的文化意蕴。沟通天和地的另一媒介是作为神使的群巫、互人、太皞即伏羲以及夏后启，我们可以把他们看做一群神话符号，显示出天人之际的沟通意义。

与后世哲学所描述的相比，《山海经》的天是淳朴的，只有神灵的天空，而没有道德的天空，甚至整个大地包括山、海、荒的全部世界及各种神灵，我们都可以看做神灵的天空的一部分。像后世的天廷宫阙紫微垣，四象五宫、二十八宿，什么太一神、“三公”、“四辅”、“太子”诸星，什么“紫微左垣”、“紫微右垣”、“北斗”这种“璇玑玉衡，以齐七政”、“运于中央，临制四乡”(司马迁语)的神界天相，在这里还没有来得及建立。它所拥有的只是日月星辰和群神，而且也只有日月的形象较显眼，并且又是在大地上“所出入”的。像什么“天街”、“天仓”、“天田”、“天苑”、(参见《晋书·天文志》等)“天河”、“离宫”(参见《史记·天官书》)以及著名的牛郎织女神话星群，在《山海经》中是一片空白。但不可否认，《山海经》中的天国也是有着特殊的秩序的，如女魃帮助黄帝战胜了蚩尤之后，就不能回到天上，而只能在大地上来回奔走，又不受人欢迎。又如羿，只有在受到帝俊的赐弓之后，才有资格去恤下国，为人间扫平邪恶。在这里，暗含着宗法意识，尽管其不甚明显。

《山海经》中的天是通过对地上景物的描述表现出来的，如《海内西经》中的“昆仑之虚”，称为“帝之下都”，以及《西次三经》中的“昆仑之丘，是实惟帝之下都”。郭璞说，这是“天帝

都邑之在下者"，即犹如行宫一般的皇家宫殿。这里的"昆仑之虚"，"方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩"。那么，"帝之下都"是这样，是否还有一个有同样内容的"帝之上都"呢？若从神话生成理论上讲，这是应该存在的，即在天上应该有一处和下都相当的上都。这说明在《山海经》时代，原始人民更多的是对山岳、海洋、大地的思索，而对日月星辰的思索还没有达到更高的哲学意义的探究，原始人民是依据于"下国"即人间的社会、自然来描述天国的。最明显的就是日月从山中出入，从树上出入，他们完全把日月星辰当做了他们所熟睹的鸟，并赋予它们以鸟的习性。也正是这种思维方式，直接影响了后世的天国景象的基本布局。它告诉我们，天国是按照人间建构的，天国的紫微宫垣就是地上的皇宫紫禁城。这种思维方式作为文化哲学的内容，直接源自《山海经》的神话原型。

《山海经》天国的贫乏，使后世文化哲学对"天"的意义的思索能够开辟极广阔的思维空间。如董仲舒在《春秋繁露》中说：

> 天地之物，有不常之变者，大者谓之异，小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以畏……凡灾异之本，尽生国家之失；国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之，谴告之而不知变，乃为怪异以惊骇之，惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁不欲陷人也。

这和《山海经》的《中山经》中"有兽焉……见则国内有兵"、"有兽焉……见则国有大恐"、"有兽焉……见则其邑有

火”、“有兽焉……见则天下大风”等内容如出一辙。与此相比，我们可以把《春秋繁露》称之为古典文化哲学，而把《山海经》称之为原始文化哲学。当然，古典文化哲学中，《春秋繁露》仅是一种理论，还有与此相悖的理论，如荀子的《天论》，就提出天和人并没有必然联系。荀子说：

> 天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸……本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍（悖）道而妄行，则天不能使之吉……故明于天人之分，则可谓至人矣。

这是古典文化哲学的两种理论：《春秋繁露》我们可看做对《山海经》神话思维即原始文化哲学“天帝”观念的继承和发展，对巫的文化哲学意义的弘扬；与此相反的是《荀子》所提出的“天人之分”，我们可看到其唯物的成分，它对《山海经》神话思维的冲击，对神巫文化哲学意义的否定。之后的文化发展中，它们分别形成了两种哲学传统，从而产生了不同的影响作用，具有不同的意义。在整个封建专制统治中，我们可以看到，占主导地位的哲学思想一般是《春秋繁露》为代表的一派，而以荀子为代表的一派则常受到压抑。这固然是由于封建统治者惯用愚昧、欺骗的思想统治方法，而更重要的还是小生产者狭隘的思想观念与愚民政治的相合拍。这种状况贯穿在几千年的历史中也绝不是偶然的。直到 19 世纪中后期，我国社会政治受到现代文明的冲击，这种局面才有所改变。它告诉我们，没有生产力的发展，就没有思想解放，就没有文明的大发展。只有在科学技术高速发展的今天，所谓的天宫即整个神灵

世界的虚妄之言才能被彻底打破。现代文化哲学告诉我们,发展社会生产力才是首要的任务,科学、民主的思想建设,只有依靠社会生产力的发展,才具有强大的生命力。

此外,在《山海经》中,文化哲学的内容还体现在阴阳观念上。如《五臧山经》中,有许多山“其阳多金,其阴多玉”、“其阳多赤金,其阴多铁”、“其阴多赤铜,其阳多婴垣之玉”、“其阳多磬石,其阴多檀楮”、“其阳多丹粟,其阴多采黄金银”、“其阳多瑾瑜之玉,其阴多青雄黄”、“其阳多玉,其阴多蒐”、“余水出于其阴,而北流注于河;乳水出于其阳,而东南流注于洛”、“其阴多青雘,其阳多白金”、“其阳多黄金,其阴多砥石”等内容。其中的阴阳,事实上体现出一种尊卑观念。如金尊玉卑,阳尊阴卑,南尊北卑。又如《海外南经》中的“狄山,帝尧葬于阳,帝喾葬于阴”、《海外北经》中的“务隅之山,帝颛顼葬于阳,九嫔葬于阴”等,也有阳尊阴卑的观念。阳与阴本来是一种自然现象,但原始哲学思维却按照阳光照射的层面分布赋予两种对立的对应的社会属性,一方面表现出对太阳的崇拜的意义,一方面则体现出原始人民的社会制度及价值判断的意义。作为原始文化哲学观念范畴的阴与阳理念,渗透在《山海经》中的各个领域,如所述的上与下,我们也可以看做阴与阳的体现,即上为阳为尊,下为阴为卑。它与后世文化发展中的阴阳五行等文化哲学理论的发展有着一定的联系。

阴阳的原义为日出为阳,云覆为阴,朝日为阳,背日为阴,后来则引申为万物的对立与统一。在春秋战国时代,阴阳作为哲学概念被广泛运用。如《国语·周语》中有“气无滞阴,亦无散阳,阴阳序次,风雨时至,嘉生繁祉,人民和利”;又如《老子》中有“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲

气以为和”。这种哲学思想影响甚广，形成了中国古代文化哲学中的阳清为天、阴浊为地的基本思想。又如《春秋繁露》中说“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者，行也；其行不同，故谓之五行”，阴阳的哲学意义得到更广泛的引申。至《三五历纪》、《五运历年纪》中，第一次提出盘古神话，同样以阴阳二气来解释世界的变化。在漫长的岁月中，阴阳不但运用于气候、天体的观察，服务于农耕文明，而且运用于医药文化中，形成男为阳刚女为阴柔的审美风尚，以至于影响到今天，长盛不衰。中国文化哲学运用阴阳来阐释对立，也用来阐释统一，即讲究阴阳之间的相互转化生成。这就形成了对万事万物的普遍性规律的科学总结。更重要的是这种思想渗透进民间文化生活中去，支配、影响和作用于人们的思想观念和实践，诸如“三十年河东，三十年河西”、“没有越不过的高山，没有不变的天”、“前十年看父敬子，后十年看子敬父”、“不以恶小而为之，不以善小而不为”、“没有不散的筵席”、“小人坏大事”、“千里之堤，溃于蚁穴”等民间谚语，成为人们生活中的警言和准则。这里的阴阳和大小、多少、好坏等对立物联系在一起，它们之间可以相互转化，不断变化，从而让人自觉地运用发展的、运动的眼光去看待世界、理解世界、对待世界。

中国文化哲学受到《山海经》神话思维的重要影响，不断发展、变化而日益丰富起来，形成了独具特色的东方文化的理论体系，并影响到整个世界，推动了社会的进步和发展。同时，我们也看到，在中国文化哲学的发展中，充满了斗争。围绕着《山海经》为代表的远古文化到底是继承还是抛弃或革新，千百年来，从没有静止、停滞的态势。我们中华民族继承了《山海经》中的勇于追求的夸父精神、敢于斗争的刑天精神、精卫精

神，以及无畏的创造精神，不断地超越自我，在文化哲学的建设中不断提出新说，为人类的科学文化的发展做出了积极的贡献。《山海经》是艺术的宝库，也是哲学的宝库，从它与中国文化的联系中我们可以看到中华民族性格的形成、发展，看到时代对我们每一个人的要求和我们应具备的态度。

附录一

《山海经》选译

西山经华山之首

[原文]　西山经华山之首，曰钱来之山，其上多松，其下多洗石。有兽焉，其状如羊而马尾，名曰羬羊，其脂可以已腊。

西四十五里，曰松果之山。濩水出焉，北流注于渭，其中多铜。有鸟焉，其名曰螐渠，其状如山鸡，黑身赤足，可以已㬥。

又西六十里，曰太华之山，削成而四方，其高五千仞，其广十里，鸟兽莫居。有蛇焉，名曰肥𧔥，六足四翼，见则天下大旱。

又西八十里，曰小华之山，其木多荆杞，其兽多㸲牛，其阴多磬石，其阳多㻬琈之玉。鸟多赤鷩，可以御火。其草有萆荔，状如乌韭，而生于石上，亦缘木而生，食之已心痛。

又西八十里，曰符禺之山，其阳多铜，其阴多铁。其上有木焉，名曰文茎，其实如枣，可以已聋。其草多条，其状如葵，而赤华黄实，如婴儿舌，食之使人不惑。符禺之水出焉，而北流注于渭。其兽多葱聋，其状如羊而赤鬣。其鸟多鴖，其状如翠而赤喙，可以御火。

又西六十里，曰石脆之山，其木多棕枏，其草多条，其状如韭，而白华黑实，食之已疥。其阳多㻬琈之玉，其阴多铜。灌水出焉，而北流注于禺水。其中有流赭，以涂牛马无病。

又西七十里，曰英山，其上多杻橿，其阴多铁，其阳多赤金。禺水出焉，北流注于招水，其中多䱻鱼，其状如鳖，其音如羊。其阳多箭䉋，其兽多㸲牛、羬羊。有鸟焉，其状如鹑，黄身而赤喙，其名曰肥遗，食之已疠，可以杀虫。

又西五十二里，曰竹山，其上多乔木，其阴多铁。有草焉，其名曰黄雚，其状如樗，其叶如麻，白华而赤实，其状如赭，浴之已疥，又可以已胕。竹水出焉，北流注于渭，其阳多竹箭，多苍玉。丹水出焉，东南流注于洛水，其中多水玉，多人鱼。有兽焉，其状如豚而白毛，大如笄而黑端，名曰豪彘。

又西百二十里，曰浮山，多盼木，枳叶而无伤，木虫居之。有草焉，名曰薰草，麻叶而方茎，赤华而黑实，臭如蘼芜，佩之可以已疠。

又西七十里，曰羭次之山，漆水出焉，北流注于渭。其上多棫橿，其下多竹箭，其阴多赤铜，其阳多婴垣之玉。有兽焉，其状如禺而长臂，善投，其名曰嚻。有鸟焉，其状如枭，人面而一足，曰橐𩇯，冬见夏蛰，服之不畏雷。

又西百五十里，曰时山，无草木。逐水出焉，北流注于渭，其中多水玉。

又西百七十里，曰南山，上多丹粟。丹水出焉，北流注于渭。兽多猛豹，鸟多尸鸠。

又西百八十里，曰大时之山，上多榖柞，下多杻橿，阴多银，阳多白玉。涔水出焉，北流注于渭。清水出焉，南流注于汉水。

又西三百二十里，曰嶓冢之山，汉水出焉。而东南流注于沔；嚻水出焉，北流注于汤水。其上多桃枝鉤端，兽多犀兕熊罴，鸟多白翰赤鷩。有草焉，其叶如蕙，其本如桔梗，黑华而不实，名曰蓇蓉，食之使人无子。

又西三百五十里，曰天帝之山，上多棕枏，下多菅蕙。有兽焉，其状如狗，名曰溪边，席其皮者不蛊。有鸟焉，其状如鹑，黑文而赤翁，名曰栎，食之已痔。有草焉，其状如葵，其臭如蘼芜，名曰杜衡，可以走马，食之已瘿。

西南三百八十里，曰皋涂之山，蔷水出焉，西流注于诸资之水；涂水出焉，南流注于集获之水。其阳多丹粟，其阴多银、黄金，其上多桂木。有白石焉，其名曰礜，可以毒鼠。有草焉，其状如槀茇，其叶如葵而赤背，名曰无条，可以毒鼠。有兽焉，其状如鹿而白尾，马足人手而四角，名曰玃如。有鸟焉，其状如鸱而人足，名曰数斯，食之已瘿。

又西百八十里，曰黄山，无草木，多竹箭。盼水，出焉，西流注于赤水，其中多玉。有兽焉，其状如牛，而苍黑大目，其名曰擎。有鸟焉，其状如鸮，青羽赤喙，人舌能言，名曰鹦鹉。

又西二百里，曰翠山，其上多棕枏，其下多竹箭，其阳多黄金、玉，其阴多旄牛、麢、麝；其鸟多鸓，其状如鹊，赤黑而两首四足，可以御火。

又西二百五十里，曰騩山，是錞于西海，无草木，多玉。淒

水出焉，西流注于海，其中多采石、黄金，多丹粟。

凡西经之首，自钱来之山至于騩山，凡十九山，二千九百五十七里。华山冢也，其祠之礼：太牢。羭山神也，祠之用烛，斋百日以百牺，瘗用百瑜，汤其酒百樽，婴以百珪百璧。其余十七山之属，皆毛牷用一羊祠之。烛者，百草之未灰，白蓆采等纯之。

［译文］　西方华山山系开头的一座山，叫钱来山，山上多松树，山下有许多可以用来洗澡去垢的洗石。山中有一种兽，形状像羊却长着马尾巴，名叫羬羊，它的油脂可以润肤。

往西四十五里，是松果山。濩水发源于此，向北流入渭水，沿水多产铜。有一种鸟，名叫䳋渠，形状像山鸡，黑身子，红爪，可以除皮肤皱纹。

再向西六十里，叫太华山，山像斧削般，成四方形，高有四千丈，宽十里，鸟兽无法居住。那里有一种蛇，名叫肥𧔥，六只足，四只翅膀，只要它一出现，天下就会发生大旱。

再向西八十里，叫小华山，山上的树大多是灌木，兽多牨牛，山的北面多磬石，山的南面多产㻬琈玉。有许多赤鷩鸟，可以防御火灾。所生草有萆荔，形状像乌韭，却长在石头上，也攀缘树干而生，吃了它可以治心痛病。

再向西八十里，叫符禺山，山的南面盛产铜，北面盛产铁。山上有一种树，叫文茎，果实像枣，可以治耳聋。草多是条草，形状像葵，却开红花，结黄果，果实像婴儿的舌头，吃了它可以使人不迷惑。符禺水发源于此，向北流入渭水。兽多是葱聋，形状像羊，却长着红色的鬣毛。鸟多是赤鹖鸟，形状像翠鸟，却长着红色的嘴壳，可以用来防御火灾。

又向西六十里，叫石脆山，山上树多是棕榈树和楠树，草多是条草，形状像韭菜，却是白色的花，黑色的果实，吃了它可以治疗疥疮。山的南面盛产㻬琈玉，山的北面盛产铜。灌水发源于此，向北流入禺水。水中有流赭，用它涂在牛马身上可以不生疾病。

再向西七十里，叫英山，山上多产杻树和橿树，山的北面多铁，山的

南面多产赤金。禺水发源于此，向北流入招水，水中多鲜鱼，形状像鳖，声音像羊叫。山的南面多产箭竹和䉋竹，兽多是㸲牛和羬羊。有一种鸟，形状像鹑鸟，黄身子，红色的嘴壳，名叫肥遗，吃了它可以治麻疯病，还可以杀死腹中之虫。

再向西五十二里，叫竹山，山上有许多乔木，山的北面盛产铁。有一种草，叫黄雚，形状像樗树，叶子像麻叶，白花，红果，果实的颜色是赭色，用它洗澡可以治疗疥疮，还可以消除肿瘤。竹水发源于此，向北流入渭水，山的南面多产小竹，多产苍玉。丹水发源于此，向东南流入洛水，水中多产水晶，多产人鱼。有一种兽，形状像小猪却长有白毛，毛有簪子那么粗，尖端却是黑色的，名叫豪猪。

再向西一百二十里，叫浮山，多产盼木，像枳树的叶子，却没有刺，木虫寄生在里面。有一种草，名叫薰草，麻一样的叶子，方形茎干，红花黑果，气味像蘼芜，佩带上它可以治疗麻疯病。

再向西七十里，叫羭次山，漆水发源于此，向北流入渭水。山上多产棫树和橿树，山下多产小竹丛，山的北面多产赤铜，山的南面多产婴垣玉。那里有一种兽，形状像母猴却长着长长的臂膊，善于投掷，名叫嚻。有一种鸟，形状像枭，人的脸，一只足，叫橐𩇯，冬天出来，夏天蛰伏，佩带上它的羽毛，可以不怕打雷。

再向西一百五十里，叫时山，不生草木。逐水发源于此，向北流人渭水。水中多产水晶。

再向西一百七十里，叫南山，山上有许多像粟粒一样的丹沙。丹水发源于此，向北流入渭水。兽多是猛豹，鸟多是布谷鸟。

再向西一百八十里，叫大时山，山上有许多构树和栎树，山下有许多杻树和橿树，山的北面多产银，南面多产白玉。涔水发源于此，向北流入渭水。清水发源于此，向南流入汉水。

再向西三百二十里，叫嶓冢山，汉水发源于此，向东南流入沔水；嚣水发源于此，向北流入汤水。山上有许多桃枝竹和钩端竹，兽多是犀牛、兕、狗熊和人熊，鸟多是白翰和赤鷩。有一种草，叶子像蕙叶，茎干像桔梗，黑花，不结果实，叫蓇蓉，吃了它会使人不生孩子。

再向西二百五十里，叫天帝山，山上多产棕榈树和楠树，山下多产菅草和蕙草。那里有一种兽，形状像狗，名叫溪边，用它的皮当坐垫可以不受蛊毒。那里有一种鸟，形状像鹑鸟，黑色的纹，红色的颈毛，名叫栎，吃了它可以治疗痔疮。有一种草，形状像葵，气味像蘼芜，名叫杜衡，佩带上它可以使马跑得快，吃了它可以治疗颈瘤。

往西南三百八十里，叫皋涂山，蔷水发源于此，向西流入诸资水；涂水也发源于此，向南流入集获水。山的南面多产粟粒一样的丹沙，山的北面多产银、黄金，山上多产桂木。有一种白石，名叫礜石，可以用来毒死老鼠。那里有一种兽，形状像鹿，长着白尾巴、马足、人手和四只角，名叫玃如。有一种鸟，形状像鸱鹰，却长着人样的足，名叫数斯，吃了它可以消除颈瘤。

再向西一百八十里，叫黄山，不生草木，多小竹丛。盼水发源于此，向西流入赤水，水中多产玉石。那里有一种兽，形状像牛，却是苍黑的颜色，大眼睛，名叫犨牛。有一种鸟，形状像鸮鸟，青色的羽毛，红色的嘴壳，人样的舌头，能够说话，名叫鹦鹉。

再向西二百里，叫翠山，山上多生棕榈树和楠树，山下多生小竹丛，山的南面多产黄金、玉石，山的北面多产旄牛、羚羊和香獐。鸟多是鸓鸟，形状像喜鹊，红黑色，两个脑袋四只足，养了它可以防御火灾。

再往西二百五十里，叫騩山，位于西海岸边，不生草木，多产玉石。凄水发源于此，向西流入大海，水中有许多彩石、黄金，还有许多像粟粒一样的丹沙。

总的来讲，西方第一列山系的开头，从钱来山到騩山，共有十九座，长二千九百五十七里。华山，是诸山的宗主，祭祀的典礼，要用猪牛羊。羭山，是山神，祭祀它要用烛，斋戒一百天，用一百头毛色纯正的牲畜，同一百块瑜一起埋入地下，还要烫一百樽酒，用一百块珪和一百块璧环绕。其他十七座山，用一只全羊祭祀即可。所谓烛，就是用百草束成火把，在其未烧成灰时，就叫烛。祀神的席用白茅编成，再用五彩花纹把席边装饰起来。

西次二经

[原文] 西次二经之首，曰钤山，其上多铜，其下多玉，其木多杻橿。

西二百里，曰泰冒之山，其阳多金，其阴多铁。浴水出焉，东流注于河，其中多藻玉，多白蛇。

又西一百七十里，曰数历之山，其上多黄金，其下多银，其木多杻橿，其鸟多鹦䳇。楚水出焉，而南流注于渭，其中多白珠。

又西百五十里高山，其上多银，其下多青碧、雄黄，其木多棕，其草多竹。泾水出焉，而东流注于渭，其中多磬石、青碧。

西南三百里，曰女床之山，其阳多赤铜，其阴多石涅，其兽多虎豹犀兕。有鸟焉，其状如翟而五采文，名曰鸾鸟，见则天下安宁。

又西二百里，曰龙首之山，其阳多黄金，其阴多铁。苕水出焉，东南流注于泾水，其中多美玉。

又西二百里，曰鹿台之山，其上多白玉，其下多银，其兽多㸲牛、羬羊、白豪。有鸟焉，其状如雄鸡而人面，名曰凫徯，其鸣自叫也，见则有兵。

西南二百里，曰鸟危之山，其阳多磬石，其阴多檀楮，其中多女床。鸟危之水出焉，西流注于赤水，其中多丹粟。

又西四百里，曰小次之山，其上多白玉，其下多赤铜。有兽焉，其状如猿，而白首赤足，名曰朱厌，见则大兵。

又西三百里，曰大次之山，其阳多垩，其阴多碧，其兽多㸲牛、麢羊。

又西四百里，曰薰吴之山，无草木，多金玉。

又西四百里，曰厎阳之山，其木多稷、柟、豫章，其兽多犀、兕、虎、犳、㸲牛。

又西二百五十里，曰众兽之山，其上多㻬琈之玉，其下多檀楮，多黄金，其兽多犀兕。

又西五百里，曰皇人之山，其上多金玉，其下多青雄黄。皇水出焉，西流注于赤水，其中多丹粟。

又西三百里，曰中皇之山，其上多黄金，其下多蕙、棠。

又西三百五十里，曰西皇之山，其阳多黄金，其阴多铁，其兽多麋、鹿、㸲牛。

又西三百五十里，曰莱山，其木多檀楮，其鸟多罗罗，是食人。

凡西次二经之首，自钤山至于莱山，凡十七山，四千一百四十里。其十神者，皆人面而马身。其七神皆人面牛身，四足而一臂，操杖以行，是为飞兽之神。其祠之，毛用少牢，白菅为席。其十辈神者，其祠之，毛一雄鸡，钤而不糈；毛采。

［**译文**］　西方第二列山系的头一座山，叫钤山，山上多产铜，山下多产玉石，木材多是杻树和橿树。

向西二百里，叫泰冒山，山的南面多产金属矿物，山的北面多产铁。洛水发源于此，向东流入河水，水中有许多藻玉，有许多白蛇。

再向西一百七十里，叫数历山，山上多产黄金，山下多产银，木材多是杻树和橿树，鸟多是鹦鹉。楚水发源于此，向南流入渭水，水中多产白珠。

再向西一百五十里，叫高山，山上多产银，山下多产青碧、雄黄，树木多是棕榈树，草多是竹。泾水发源于此，向东流入渭水，水中有许多磬石、青碧。

西南三百里，叫女床山，山的南面多产赤铜，山的北面多产石墨，兽

多是老虎、豹子、犀牛和兕。那里有一种鸟，形状像山鸡却长着五彩羽毛，名叫鸾鸟，它一出现，天下就会太平。

再往西二百里，叫龙首山，山的南面多产黄金，山的北面多产铁。苕水发源于此，向东南流入泾水，水中多美玉。

再向西二百里，叫鹿台山，山上多产白玉，山下多产银，兽多为㸲牛、羬羊和白豪猪。那里有一种鸟，形状像雄鸡却长着人的脸，名叫凫徯，它的鸣叫声是自呼其名，它一出现就会有战争。

再往西南二百里，叫鸟危山，山的南面多产磬石，山的北面多产檀木和构木，山上有许多女肠草。鸟危水发源于此，向西流入赤水，水中有许多像粟粒一样的丹沙。

再向西四百里，叫小次山，山上多产白玉，山下多产赤铜。有一种兽，形状像猿猴，却白脑袋红足，名叫朱厌，它一出现，天下就会出现大战乱。

再向西三百里，叫大次山，山的南面多产垩土，山的北面多产碧玉，兽多是㸲牛和羚羊。

再向西四百里，叫薰吴山，不生草木，多产金属矿物和玉石。

再向西四百里，叫厎阳山，木多是水松、楠树和樟树，兽多是犀牛、兕、老虎、犳和㸲牛。

再向西二百五十里，叫众兽山，山上多产㻬琈玉，山下多产檀树和构树，多产黄金，兽多是犀牛和兕。

再向西五百里，叫皇人山，山上多产金属矿物和玉石，山下多产石青和雄黄。皇水发源于此，向西流入赤水，水中有许多像粟粒一样的丹沙。

再向西三百里，叫中皇山，山上多产黄金，山下多产蕙草和棠梨。

再往西三百五十里，叫西皇山，山的南面多产黄金，山的北面多产铁，兽多是麋、鹿、㸲牛。

再向西二百五十里，叫莱山，木多是檀树和构树，鸟多为罗罗鸟，会吃人。

总的说来，西方第二列山系的开始，从钤山到莱山，共十七座，四千一百四十里长。其中有十个山神，都是人脸马身子。有七个山神都是人脸牛身子，四只足，一条臂膊，拄着拐杖行走，即是所说的飞兽之神。祭祀他

们，毛物用羊和猪的少牢礼，祭品放在白茅上。其他十个神，祭祀他们，毛物只用一只雄鸡，杂色毛，祈祷时无须用精米。

西次三经

［原文］ 西次三经之首，曰崇吾之山，在河之南，北望冢遂，南望䍃之泽，西望帝之搏兽之丘，东望蠕渊。有木焉，员叶而白柎，赤华而黑理，其实如枳，食之宜子孙。有兽焉，其状如禺而文臂，豹虎而善投，名曰举父。有鸟焉，其状如凫，而一翼一目，相得乃飞，名曰蛮蛮，见则天下大水。

西北三百里，曰长沙之山。泚水出焉，北流注于泑水，无草木，多青雄黄。

又西北三百七十里，曰不周之山。北望诸毗之山，临彼岳崇之山，东望泑泽，河水所潜也；其源浑浑泡泡。爰有嘉果，其实如桃，其叶如枣，黄华而赤柎，食之不劳。

又西北四百二十里，曰峚山，其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉。是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。黄帝乃取峚山之玉荣，而投之钟山之阳。瑾瑜之玉为良，坚粟精密，浊泽有而光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飨；君子服之，以御不祥。自峚山至于钟山，四百六十里，其间尽泽也。是多奇鸟、怪兽、奇鱼，皆异物焉。

又西北四百二十里，曰钟山。其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰䍃崖。钦䲹化为大鹗，其状如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨

鹗，见则有大兵；鼓亦化为鵕鸟，其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄，见即其邑大旱。

又西百八十里，曰泰器之山。观水出焉，西流注于流沙。是多文鳐鱼，状如鲤鱼，鱼身而鸟翼，苍文而白首赤喙，常行西海，游于东海，以夜飞。其音如鸾鸡，其味酸甘，食之已狂，见则天下大穰。

又西三百二十里，曰槐江之山。丘时之水出焉，而北流注于泑水。其中多嬴母，其上多青雄黄，多藏琅玕、黄金、玉，其阳多丹粟。其阴多采黄金银。实惟帝之平圃，神英招司之，其状马身而人面，虎文而鸟翼，徇于四海，其音如榴。南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。西望大泽，后稷所潜也。其中多玉，其阴多榣木之有若。北望诸毗，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也。东望恒山四成，有穷鬼居之，各在一搏。爰有淫水，其清洛洛。有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾，其音如勃皇，见则其邑有兵。

西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。有鸟焉，其状如蜂，大如鸳鸯，名曰钦原，蠚鸟兽则死，蠚木则枯。有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺。有草焉，名曰薲草，其状如葵，其味如葱，食之已劳。河水出焉，而南流注于无达。赤水出焉，而东南流注于氾天之水。洋水出焉，而西南流注于丑涂之水。黑水出焉，而西流注于大杅。是多怪鸟兽。

又西三百七十里，曰乐游之山。桃水出焉，西流注于稷泽，是多白玉，其中多鲭鱼，其状如蛇而四足，是食鱼。

西水行四百里，曰流沙，二百里至于嬴母之山，神长乘司

之，是天之九德也。其神状如人而豹尾。其上多玉，其下多青石而无水。

又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，见则其国大穰。有鸟焉，其状如翟而赤，名曰胜遇，是食鱼，其音如录，见则其国大水。

又西四百八十里，曰轩辕之丘，无草木。洵水出焉，南流注于黑水，其中多丹粟，多青雄黄。

又西三百里，曰积石之山，其下有石门，河水冒以西流。是山也，万物无不有焉。

又西二百里，曰长留之山，其神白帝少昊居之。其兽皆文尾，其鸟皆文首。是多文玉石。实惟员神磈氏之宫。是神也，主司反景。

又西二百八十里，曰章莪之山，无草木，多瑶碧。所为甚怪。有兽焉，其状如赤豹，五尾一角，其音如击石，其名如狰。有鸟焉，其状如鹤，一足，赤文青质而白喙，名曰毕方，其鸣自叫也，见则其邑有讹火。

又西三百里，曰阴山。浊浴之水出焉，而南流注于蕃泽，其中多文贝。有兽焉，其状如狸而白首，名曰天狗，其音如榴榴，可以御凶。

又西二百里，曰符惕之山，其上多棕枏，下多金玉。神江疑居之。是山也，多怪雨，风云之所出也。

又西二百二十里，曰三危之山，三青鸟居之。是山也，广员百里。其上有兽焉，其状如牛，白身四角，其豪如披蓑，其名曰獓㨫，是食人。有鸟焉，一首而三身，其状如䳋，其名曰鸱。

又西一百九十里，曰騩山，其上多玉而无石。神耆童居之，其音常如钟磬。其下多积蛇。

又西三百五十里，曰天山，多金玉，有青雄黄。英水出焉，而西南流注于汤谷。有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。

又西二百九十里，曰泑山，神蓐收居之。其上多婴短之玉，其阳多瑾瑜之玉，其阴多青雄黄。是山也，西望日之所入，其气员，神红光之所司也。

西水行百里，至于翼望之山，无草木，多金玉。有兽焉，其状如狸，一目而三尾，名曰讙，其音如夺百声，是可以御凶，服之已瘅。有鸟焉，其状如乌，三首六尾而善笑，名曰鵸鵌，服之使人不厌，又可以御凶。

凡西次三经之首，崇吾之山至于翼望之山，凡二十三山，六千七百四十四里。其神状皆羊身人面。其祠之礼，用一吉玉瘗，糈用稷米。

［译文］　西方第三列山系的开头一座山，叫崇吾山，在河水的南岸，北边可以望见冢遂，南边可以望见嶅泽，西边可以看见天帝的搏兽丘，东边可以望见蠕渊。有一种树，圆圆的叶子，白白的花萼房，红花，黑色的纹理，果实像枳实，吃了它可以多子多孙。有一种兽，形状像母猴，臂上长有斑纹，豹子样的尾巴，善于投掷，名叫举父。有一种鸟，形状像野鸭，却只有一只翅膀一个眼睛，两只鸟合起来才可飞翔，名叫蛮蛮，它一出现，天下就会发大水。

向西北三百里，叫长沙山。泚水发源于此，向北流入泑水，不生草木，多产石青和雄黄。

再向西北三百七十里，叫不周山。向北可以望见诸毗山，位于岳崇山的上面，东边望见泑泽，是河水潜伏的地方，原野上有水喷涌时浑浑泡泡的声音。山上长有嘉美的果树，果实像桃子，叶子像枣叶，黄花，红的花萼

房，吃了它可以不劳累。

再向西北四百二十里，叫峚山，山上多产丹木，圆圆的叶子，红色茎干，黄花红果实，果实的味道像饴糖，吃了它可以不饥饿。丹水发源于此，向西流入稷泽，水中多产白玉。于是有玉膏涌出，原野上一片沸沸腾腾的景象，黄帝拿这些玉膏来服食享用，玉膏又生出黑玉来。所出的玉膏，拿来灌溉丹木。丹木五年以后，开出五色花朵，更加鲜艳；结出五种味道的果子，更加香美。黄帝于是采撷了峚山的玉的精华，投种在钟山的南面向阳处。后来生出瑾和瑜这类的美玉，坚栗而精密，润厚而有光泽。五种颜色交相辉映，显得刚柔相济。天地鬼神便拿它来服食享用；君子佩带它，可以用来抵御不祥之物侵袭。从峚山到钟山，四百六十里，中间都是水泽。水泽中多的是奇鸟、怪兽、奇鱼，都是些罕见的事物。

再向西北四百二十里，叫钟山。钟山山神的儿子名叫鼓，形状是人脸龙身，他和钦䲹合谋，在昆仑山的南面杀死了天神葆江，天帝于是在钟山之东叫䍃崖的地方杀了他俩。钦䲹变成了大鹗，形状像雕却长着黑色的斑纹，白色的脑袋，红色的嘴壳，老虎的爪子，鸣叫的声音像晨鹄，它一出现，就会出现大战乱；鼓也化为鵕鸟，形状像鹞鹰，红足，直嘴壳，黄色斑纹，白色的脑袋，声音像鸿鹄，它一出现，就会发生大旱灾。

再向西一百八十里，叫泰器山。观水发源于此，向西流入流沙。水中多产文鳐鱼，形状像鲤鱼，鱼的身子，鸟的翅膀，苍色的斑纹，白色的脑袋，红嘴壳，常从西海游到东海去，晚上成群结队地飞。它的声音像鸾鸡，它的味道酸中带甜，吃了它可以治疗癫狂病，它一出现，天下就会五谷丰登。

再向西三百二十里，叫槐江山。丘时水从这里流出，向北流入泑水。水中多产蠃螺，山上多产石青和雄黄，多产琅玕、黄金、玉，南面多产丹粟。山的北面多产带彩的黄金和白银。这山实际上可以说是天帝悬在半空中的园圃，神英招主管着它。他的形状是马身人脸，老虎的斑纹、鸟的翅膀，他巡行四海，声音像抽水声。向南面可以望见昆仑山，火光熊熊，气象恢弘。西边可以望见大泽，那是后稷的神灵潜藏的地方，泽中多产玉石，泽南多产榣木，榣木中又多产若木；北边可以望见诸毗山，槐鬼离仑

住在那里，也是鹰鹯的家宅。东边可以望见桓山，高有四重，有穷鬼在那里居住，各住在山一边的臂膊下。槐江山有瑶水，清冷的水汩汩而流。那里有天神，形状像牛，八只脚，两个脑袋，马的尾巴，声音像吹奏乐器中薄膜发现的声音，它一出现那个地方就会有战争。

往西南四百里，叫昆仑山，实在可以说是天帝在下方的都邑，神陆吾主管着它。这神的形状是老虎的身子，九条尾巴，人的脸，老虎的爪子。这个神，主管着天上九域的部界和天帝苑圃的时节。有一种兽，形状像羊却长着四只角，名叫土蝼，能吃人。有一种鸟，形状像蜂，有鸳鸯那么大，名叫钦原，只要螫了鸟兽，鸟兽就会死；螫了树木，树木就会枯死。有一种鸟，名叫鹑鸟，主管天帝的器物服饰。有一种树，形状像棠梨，黄花，红果，味道像李子却没有核，名叫沙棠，可以防水，吃了它可以使人不溺水。有一种草，名叫蓍草，形状像葵花，味道像葱，吃了它可以解除疲劳。河水发源于此，向南流入无达山。赤水发源于此，向东南流入氾天水。洋水发源于此，向西南流入丑涂水。黑水发源于此，向西流入大杅山中。昆仑山多产怪鸟兽。

再向西三百七十里，叫乐游山。桃水发源于此，向西流入稷泽，山上多产白玉，水中多产鳛鱼，形状像蛇，四只脚，能够吃鱼。

往西水行四百里，叫流沙，二百里到蠃母山。神长乘主管着这座山，他是天的九德之气所生。这种神形状像人却长着豹尾。山上多产玉石，山下多产石青却没有水。

再向西三百五十里，叫玉山，是西王母居住的地方。西王母形状像人，豹子尾巴，老虎牙齿，善于咆啸，蓬头乱发，头上戴着玉胜，主管上天的灾厉和五刑残杀之气。有一种兽，形状像狗却长着豹子的斑纹，它的角像牛，它的名字叫狡，它的声音像狗叫，它一出现，国家就会五谷丰登。有一种鸟，形状像野鸡，红色，名叫胜遇，能够吃鱼，鸣叫的声音像鹿鸣，它一出现，国家就会发生大水灾。

再向西四百八十里，叫轩辕丘，不生草木。洵水发源于此，向南流入黑水，水中多产像粟粒一样的细丹沙，多产石青和雄黄。

再向西三百里，叫积石山，山下有石门，河水漫过它往西流。这座山，

万物无不具有。

再向西二百里，叫长留山，是神白帝少昊居住的地方。所有的兽都是花尾巴，所有的鸟都是花脑袋。山上多产花斑玉石。实在可以说是员神磈氏的宫室。这个神，主管太阳西落时光线射向东方的反影。

再往西二百八十里，叫章莪山，不生草木，多产瑶和碧。山中有许多奇怪的事物。有一种兽，形状像赤豹，五条尾巴，一只角，叫的声音像击石，名叫狰。有一种鸟，形状像鹤，一只脚，红斑纹，青身子，白嘴壳，名叫毕方，它鸣叫的声音和它的名字相同，它一出现，那里就会有怪火。

再向西三百里，叫阴山。浊浴水发源于此，向南流入蕃泽，水中有许多斑贝。有一种兽，形状像野猫，白脑袋，名叫天狗，它鸣叫的声音像是"猫猫"样的，可以防御凶邪。

再向西二百里，叫符惕山，山上多产棕榈树和楠树，山下多产金属矿物和玉石。神江疑居住在这里。这座山，多下怪雨，风云从这里兴起。

再向西二百二十里，叫三危山，三青鸟居住在这里。这座山，方圆有一百里。山上有一种兽，形状像牛，白身子，四只角，毫毛像披着的蓑衣，名叫傲狠，会吃人。有一种鸟，一个脑袋三个身子，形状像鸦，名叫鵸。

再向西一百九十里，叫騩山，山上多产玉却没有石头。神耆童住在那里，它的声音常常像敲钟击磬。山下多的是一堆堆的蛇。

再向西三百五十里，叫天山，多产金属矿物和玉石，有石青和雄黄。英水发源于此，向西南流入汤谷。有一个神，它的形状像黄色的口袋，红得像一团火，六只脚，四只翅膀，浑浑沌沌没有面目，却会唱歌跳舞，其实它就是帝江啊。

再向西二百九十里，叫泑山，神蓐收住在那里。山上多产可作为颈饰的玉，山的南面多产瑾和瑜这类美玉，山的北面多产石青和雄黄。这座山，西边可以望见太阳落下的地方，气象圆满浑阔，那是神红光所掌管的啊。

往西水行一百里，到了翼望山，不生草木，多产金属矿物和玉石。有一种兽，形状像狸，一只眼睛，三条尾巴，名叫讙，它的声音像百种动物的叫声，可以用来防御凶邪，吃了它可以消除黄疸病。有一种鸟，形状像乌

鸦，三个头，六条尾巴，喜欢嘻笑，名叫鵸鵌，吃了它可以使人不发梦魇，还可以防御凶邪。

总的来说，西方第三列山系的开头，从崇吾山到翼望山，共二十三座山，六千七百四十四里。诸山山神形状都是羊的身子人的脸。祭祀他们的典礼，用一块吉玉埋进地里，所需的精米用稷米。

西次四经

〔**原文**〕 西次四经之首，曰阴山，上多穀，无石，其草多茆、蕃。阴水出焉，西流注于洛。

北五十里，曰劳山，多茈草。弱水出焉，而西流注于洛。

西五十里，曰罢父之山。洱水出焉，而西流注于洛，其中多茈、碧。

北百七十里，曰申山，其上多穀柞，其下多杻橿，其阳多金玉。区水出焉，而东流注于河。

北二百里，曰鸟山，其上多桑，其下多楮，其阴多铁，其阳多玉。辱水出焉，而东流注于河。

又北百二十里，曰上申之山，上无草木，而多硌石，下多榛楛，兽多白鹿。其鸟多当扈，其状如雉，以其髯飞，食之不眴目。汤水出焉，东流注于河。

又北百八十里，曰诸次之山，诸次之水出焉，而东流注于河。是山也，多木无草，鸟兽莫居，是多众蛇。

又北百八十里，曰号山，其木多漆、棕，其草多药、虈、芎䓖。多冷石。端水出焉，而东流注于河。

又北二百二十里，曰盂山，其阴多铁，其阳多铜，其兽多白狼白虎，其鸟多白雉白翟。生水出焉，而东流注于河。

西二百五十里，曰白於之山，上多松柏，下多栎檀，其兽多

牿牛、羬羊，其鸟多鸮。洛水出于其阳，而东流注于渭；夹水出于其阴，东流注于生水。

西北三百里，曰申首之山，无草木，冬夏有雪。申水出于其上。潜于其下，是多白玉。

又西五十五里，曰泾谷之山。泾水出焉，东南流注于渭，是多白金白玉。

又西百二十里，曰刚山，多柒木，多㻬琈之玉。刚水出焉，北流注于渭。是多神䰠，其状人面兽身，一足一手，其音如钦。

又西二百里，至刚山之尾。洛水出焉，而北流注于河。其中多蛮蛮，其状鼠身而鳖首，其音如吠犬。

又西三百五十里，曰英鞮之山，上多漆木，下多金玉，鸟兽尽白。涴水出焉，而北流注于陵羊之泽。是多冉遗之鱼，鱼身蛇首六足，其目如马耳，食之使人不眯，可以御凶。

又西三百里，曰中曲之山，其阳多玉，其阴多雄黄、白玉及金。有兽焉，其状如马而白身黑尾，一角，虎牙爪，音如鼓音，其名曰駮，是食虎豹，可以御兵。有木焉，其状如棠，而员叶赤实，实大如木瓜，名曰櫰木，食之多力。

又西二百六十里，曰邽山。其上有兽焉，其状如牛，蝟毛，名曰穷奇，音如獋狗，是食人。濛水出焉，南流注于洋水，其中多黄贝；蠃鱼，鱼身而鸟翼，音如鸳鸯，见则其邑大水。

又西二百二十里，曰鸟鼠同穴之山，其上多白虎、白玉。渭水出焉，而东流注于河。其中多鳋鱼，其状如鳣鱼，动则其邑有大兵。滥水出于其西，西流注于汉水，多鴽魮之鱼，其状如覆铫，鸟首而鱼翼鱼尾，音如磬石之声，是生珠玉。

西南三百六十里，曰崦嵫之山，其上多丹木，其叶如穀，其实大如瓜，赤符而黑理，食之已瘅，可以御火。其阳多龟，其阴

多玉。茗水出焉，而西流注于海，其中多砥砺。有兽焉，其状马身而鸟翼，人面蛇尾，是好举人，名曰孰湖。有鸟焉，其状如鸮而人面，蜼身犬尾，其名自号也，见则其邑大旱。

凡西次四经自阴山以下，至于崦嵫之山，凡十九山，三千六百八十里。其神祠礼，皆用一白鸡祈，糈以稻米，白菅为席。

右西经之山，凡七十七山，一万七千五百一十七里。

〔译文〕 西方第四列山系的第一座山，叫阴山，山上多产构树，没有石头，所产草多是茆葵和青蕃。阴水发源在这座山，向西流入洛水。

向北五十里，叫劳山，多产紫草。弱水发源于此，向西流入洛水。

向西五十里，叫罢父山。洱水发源于此，向西流入洛水，水中多产茈石和碧玉。

向北一百七十里，叫申山，山上多产构树和柞树，山下多产杻树和橿树，山的南面多产金属矿物和玉石。区水发源于此，向东流入河水。

向北二百里，叫鸟山，山上多产桑树，山下多产楮树，山的北面多产铁，南面多产玉石。辱水发源于这座山，向东流入河水。

再向北一百二十里，叫上申山，山上不生草木，却多产大石头，山下多产榛树和楛树，兽多是白鹿。鸟多是当扈，形状像野鸡，它用颈顿下的毛当翅膀飞，吃了它可以不瞬眼睛。汤水发源于此，向东流入河水。

再向北一百八十里，叫诸次山，诸次水发源于此，向东流入河水。这座山多产树木，不长草，鸟和兽都不能在这里居住，多的是各种蛇。

再向北一百八十里，叫号山，树多是漆树和棕榈树，草多是白芷、江蓠和川芎。又多产汵石。端水发源于此，向东流入河水。

再向北二百二十里，叫盂山，山的北面多产铁，山的南面多产铜，兽多是白狼和白虎，鸟多是白雉和白翠。生水发源于此，往东流入河水。

向西二百五十里，叫白於山，山上多产松树和柏树，山下多产柞树和檀树，兽多是㸲牛和羬羊，鸟多是鸮鸟。洛水发源于这座山的南面，向东流入渭水，夹水发源于它的北面，向东流入生水。

向西北三百里，叫申首山，不生草木，冬夏都有雪。申水发源于山上，

潜流在山下，多产白色玉石。

再向西五十五里，叫泾谷山。泾水发源于此，东南流入渭水，沿水多产白金白玉。

再向西一百二十里，叫刚山，多漆树，多产㻬琈玉。刚水发源于此，向北流入渭水。山中多有神䰠，形状是人脸兽身，一只脚一只手，声音像人打哈欠。

再向西二百里，到了刚山的尾部。洛水发源于此，向北流入河水。水中多产蛮蛮，形状像老鼠的身子，鳖的脑袋，声音像狗叫。

再向西三百五十里，叫英鞮山，山上多产漆树，山下多产金属矿物和玉石，所产鸟兽都是白色。浣水发源于此，向北流入陵羊泽。水中多产冉遗鱼，鱼的身子蛇的脑袋六只足，眼睛像马耳朵，吃了它可以使人不被梦魇，可以防御凶邪。

再向西三百里，叫中曲山，山的南面多产玉石，山的北面多产雄黄、白玉和金属矿物。山中有一种兽，形状像马，白色身子，黑色的尾巴，一只角，老虎的牙和爪，声音像击鼓的声音，名叫驳，能吃老虎和豹子，可以驯养它来防御刀兵。有一种树，形状像棠梨，圆叶，红色果实，果实有木瓜大，名叫櫰木，吃了它可以增添力气。

再向西二百六十里，叫邽山。山上有一种兽，形状像牛，浑身长着刺猬般的毛，名叫穷奇，声音像嗥叫的狗，能吃人。濛水发源于此，向南流入洋水，水中多黄贝；又有蠃鱼，蠃鱼是鱼的身子，鸟的翅膀，声音像鸳鸯，它一出现，那里就会发生大水灾。

再向西二百二十里，叫鸟鼠同穴山，山上多产白虎和白玉。渭水发源于此，向东流入河水。水中多产鳋鱼，形状像鳣鱼，它一出动，那里就会发生大战乱。滥水发源于这座山的西面，向西流入汉水，多䰽魮鱼，形状像覆转的铫，鸟头，鱼的鳍，鱼尾巴，声音像击磬石的声音，当它发声的时候，就会有珍珠和玉石从它体内排泻出来。

向西南三百六十里，叫崦嵫山，山上多生丹木，叶子像构树的叶，果实像瓜一样大，红色的花萼带有黑色纹理，吃了它可以治疗黄疸病，可以防御火灾。山的南面多产乌龟，山的北面多产玉石。苕水发源于此，向西

流入大海，水中多产砥石和砺石。有一种兽，形状是马的身子鸟的翅膀，人的脸，蛇的尾巴，喜欢把人举抱起来，名叫孰湖。有一种鸟，形状像鸮鸟，人脸，猕猴的身子，狗的尾巴，它的名字与它的叫声相同，它一出现，那里就会大旱。

总的说来，西方第四列山系从阴山往下，到崦嵫山，共十九座山，三千六百八十里。诸山山神祭祀的礼节，都用一只白鸡来取血涂祭，精米用稻米，用白茅作垫。

右边所记，西方经历的山，一共七十七座山，全长一万七千五百一十七里。

海外南经

〔**原文**〕 地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁，神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人能通其道。

海外自西南陬至东南陬者。

结匈国在其西南，其为人结匈。

南山在其东南。自此山来，虫为蛇，蛇号为鱼。一曰南山在结匈东南。

比翼鸟在其东，其为鸟青、赤，两鸟比翼。一曰在南山东。

羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。一曰在比翼鸟东南，其为人长颊。

有神人二八，连臂，为帝司夜于此野。在羽民东。其为人小颊赤肩。尽十六人。

毕方鸟在其东，青水西，其为鸟人面一脚。一曰在二八神东。

讙头国在其南，其为人人面有翼，鸟喙，方捕鱼。一曰在毕

方东。或曰讙朱国。

厌火国在其国南，兽身黑色，生火出其口中。一曰在讙朱东。

三株树在厌火北，生赤水上，其为树如柏，叶皆为珠。一曰其为树若彗。

三苗国在赤水东，其为人相随。一曰三毛国。

戴国在其东，其为人黄，能操弓射蛇。一曰戴国在三毛东。

贯匈国在其东，其为人匈有窍。一曰在戴国东。

交胫国在其东，其为人交胫。一曰在穿匈东。

不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。一曰在穿匈国东。

岐舌国在其东。一曰在不死民东。

昆仑虚在其东，虚四方。一曰在岐舌东，为虚四方。

羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾。一曰戈。

三首国在其东，其为人一身三首。

周饶国在其东，其为人短小，冠带。一曰焦侥国在三首东。

长臂国在其东，捕鱼水中，两手各操一鱼。一曰在焦侥东，捕鱼海中。

狄山，帝尧葬于阳，帝喾葬于阴。爰有熊、罴、文虎、蜼、豹、离朱、视肉；吁咽、文王皆葬其所。一曰汤山。一曰爰有熊、罴、文虎、蜼、豹、离朱、鸱久、视肉、虖交。

其范林方三百里。

南方祝融，兽身人面，乘两龙。

［译文］　大地所负载的，东南西北上下六合之间，四海之内，日月照耀，星辰经历，春夏秋冬来记录季节，用木星的运行来记年，神灵生出的万物，或是短命，或是长寿，只有圣人能够通晓其中的道理。

海外地区从西南角到东南角的——结匈国在它的西南边，这里的人都是鸡胸。

南山在它的东南边。从这座山过来，虫都叫做蛇，蛇号称为鱼。一说南山在结匈国的东南边。

比翼鸟在它的东边，这种鸟的颜色青色、红色，两鸟的翅膀合并起来才可飞翔。一说在南山的东面。

羽民国在它的东南边，这里的人都是长脑袋，身上长有羽毛。一说在比翼鸟东南，这里的人都是长脸颊。

有二八神人，臂膊相连，在这荒野为天帝守夜。在羽民国的东边。这里的人小脸，红肩膀。一共十六个人。

毕方鸟在山的东面，青水的西面，这种鸟人脸，一只脚。一说在二八神人的东边。

讙头国在它的南面，这里的人长着人脸，有翅膀，鸟的嘴壳，正在捕鱼。一说在毕方鸟的东面。或叫讙朱国。

厌火国在它的南边，这里的人都是野兽的身子，浑身黑色，火从他们嘴里喷吐出来。一说(厌火国)在讙朱国的东边。

三株树在厌火国的北面，生在赤水岸边，这里的树像柏树，树叶全是珍珠。一说树的形状像彗星。

三苗国在赤水的东面，这里的人一个跟随一个。一说是三毛国。

载国在山的东面，这里的人是黄皮肤，会拿弓射蛇。一说载国在三毛国的东面。

贯匈国在它的东面，这里的人胸前都有一个洞。一说在载国东面。

交胫国在它的东面，这里的人脚胫都是互相交叉的。一说在穿匈国的东面。

不死民在它的东面，这里的人浑身黑色，长寿，不死。一说在穿匈国的东面。

岐舌国在它的东面。一说在不死民的东面。

昆仑山在它的东面，山是四方形的。一说在岐舌国的东面，山是四方形的。

羿和凿齿在寿华的原野上战斗，羿射死了他。在昆仑山东边。羿拿着弓和箭，凿齿拿着盾。一说凿齿拿着戈。

三首国在它的东面，这里的人一条身子，三个脑袋。

周饶国在它的东面，这里的人身材短小，戴着帽子，系着腰带。一说焦侥国在三首国的东面。

长臂国在它的东面，这里的人在水中捕鱼，两只手各抓一条鱼。一说在焦侥国的东面，这里的人常在海中捕鱼。

狄山，帝尧葬在山的南面，帝喾葬在山的北面。于是有狗熊、人熊、花斑虎、长尾猴、豹子、离朱鸟和视肉等奇异事物产生在这里。吁咽和文王都葬在这里。一说狄山便是汤山。一说于是有狗熊、人熊、花斑虎、长尾猴、豹子、离朱鸟、猫头鹰、视肉和虖交等产生在这里。

那座泛滥布衍的森林，方圆三百里。

南方的祝融，兽的身子，人的脸，乘着两条龙。

海外西经

［原文］ 海外自西南陬至西北陬者。

灭蒙鸟在结匈国北，为鸟青，赤尾。

大运山高三百仞，在灭蒙鸟北。

大乐之野，夏后启于此儛九代，乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜。在大运山北。一曰大遗之野。

三身国在夏后启北，一首而三身。

一臂国在其北，一臂、一目、一鼻孔。有黄马虎文，一目而一手。

奇肱之国在其北。其人一臂三目，有阴有阳，乘文马。有鸟焉，两头，赤黄色，在其旁。

刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为

目，以脐为口，操干戚以舞。

女祭、女戚在其北，居两水间，戚操鱼觛，祭操俎。

鸾鸟、鹣鸟，其色青黄，所经国亡。在女祭北。鸾鸟人面，居山上。一曰维鸟，青鸟、黄鸟所集。

丈夫国在维鸟北，其为人衣冠带剑。

女丑之尸，生而十日炙杀之。在丈夫北。以右手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。

巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇。在登葆山，群巫所从上下也。

并封在巫咸东，其状如彘，前后皆有首，黑。

女子国在巫咸北，两女子居，水周之。一曰居一门中。

轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁。在女子国北。人面蛇身，尾交首上。

穷山在其北，不敢西射，畏轩辕之丘。在轩辕国北。其丘方，四蛇相绕。

此诸夭之野，鸾鸟自歌，凤鸟自舞；凤皇卵，民食之；甘露，民饮之：所欲自从也。百兽相与群居。在四蛇北。其人两手操卵食之，两鸟居前导之。

龙鱼陵居在其北，状如狸。一曰鰕。即有神圣乘此以行九野。一曰鳖鱼在夭野北，其为鱼也如鲤。

白民之国在龙鱼北，白身被发。有乘黄，其状如狐，其背上有角，乘之寿二千岁。

肃慎之国在白民北。有树名曰雄常，先入伐帝，于此取之。

长股之国在雄常北，被发。一曰长脚。

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。

［译文］　海外地区从西南角到西北角的一

灭蒙鸟在结匈国的北面，这种鸟是青色的，红色的尾巴。

大运山高有三百四十丈，在灭蒙鸟的北面。

大乐野，夏启王在这里观看乐舞《九代》的演出，乘着两条龙，三层云盖。左手握一把羽葆幢，右手握一只玉环，佩带一只玉璜在腰间。在大运山的北面。一说大遗野。

三身国在夏启王的北面，一个头，三个身子。

一臂国在它的北面，一只臂膊，一只眼睛，一个鼻孔。有一种黄马，老虎的斑纹，只有一只眼睛和一只前脚。

奇肱国在它的北面。那里的人一条臂膊三只眼睛，有阴有阳，他们骑文马。有一种鸟，两个头，红黄色的身子，在他们的旁边。

刑天和天帝在这里争夺神座，天帝砍掉了他的脑袋，把他的头埋葬在常羊山。于是刑天用乳头当眼睛，用肚脐当嘴巴，拿着盾和板斧在那里挥舞。

女祭、女戚在它的北边，住在两条水的中间。女戚手拿兕角酒杯，女祭手拿肉案。

鶬鸟、鷐鸟，颜色青黄，它们经过哪里，那个国家就会灭亡。在女祭的北边。鶬鸟长着人脸，住在山上，一说维鸟，是青鸟和黄鸟聚集一处的混称。

丈夫国在维鸟的北面，这里的人都是穿衣戴帽，腰间佩剑。

女丑的尸体横躺在这里，她生遭不幸，被十个太阳的毒焰炙杀。在丈夫国的北面。用右手遮住她的脸。十个太阳挂在天上，女丑躺卧在山顶上。

巫咸国在女丑的北面，这儿的人右手握着一条青蛇，左手握着一条红蛇。在登葆山，巫师们从这里上下于天。

并封这种怪兽在巫咸国的东面，形状像猪，前后都长着脑袋，黑色。

女子国在巫咸国的北面，有两个女子住在这里，水环绕在她们的周围。一说住在一道门中。

轩辕国在穷山的附近，这里的人最短命的也有八百岁。在女子国的北面。人的脸，蛇的身子，尾巴绕到头顶上。

穷山在它的北面，射箭的人不敢向西方射击，为的是敬畏轩辕丘。丘在轩辕国的北面。形状是方的，四条蛇相互缠绕。

这些沃野，鸾鸟自由自在地唱歌，凤鸟自由自在地跳舞；凤凰的蛋，这里的人吃，天降的甘露，人们喝：心里想什么，就可以如愿。各种兽都在这里成群居住。在四条蛇的北面。那里的人两手捧着凤凰蛋吃着，两只鸟飞在前面引导着他。

龙鱼住在它的北面，形状像鲤鱼。一说像鲵鱼。于是有神圣的人乘了它去周游九州的原野。一说鳖鱼在沃野的北面，这种鱼形状也像鲤鱼。

白民国在龙鱼的北面，白身子，披着白发。有的乘着黄兽，形状像狐狸，背上长有角，骑了它寿命可达两千岁。

肃慎国在白民国的北面。有一种树名叫雄常。若有天子继位，取这种树的木皮，供给国人做衣服。

长股国在雄常的北面，这里的人都披着长发。一说是长脚国。

西方的蓐收，左耳挂着蛇，乘着两条龙。

海外北经

[**原文**]　海外自东北陬至西北陬者。

无臂之国在长股东，为人无臂。

钟山之神，名曰烛阴，视为昼，暝为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风。身长千里。在无臂之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。

一目国在其东，一目中其面而居。一曰有手足。

柔利国在一目东，为人一手一足，反厀，曲足居上。一云留利之国，人足反折。

共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽溪。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台。在昆仑之北，柔利之东。相柳者，九首人面，

蛇身而青。不敢北射，畏共工之台。台在其东。台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方。

深目国在其东，为人举一手一目。在共工台东。

无肠之国在深目东，其为人长而无肠。

聂耳之国在无肠国东，使两文虎，为人两手聂其耳。县居海水中，及水所出入奇物。两虎在其东。

夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖。化为邓林。

博父国在聂耳东，其为人大，右手操青蛇，左手操黄蛇。邓林在其东，二树木。一曰博父。

禹所积石之山在其东，河水所入。

拘缨之国在其东，一手把缨。一曰利缨之国。

寻木长千里，在拘缨南，生河上西北。

跂踵国在拘缨东，其为人大，两足亦大。一曰大踵。

欧丝之野在大踵东，一女子跪据树欧丝。

三桑无枝，在欧丝东，其木长百仞，无枝。

范林方三百里，在三桑东，洲环其下。

务隅之山，帝颛顼葬于阳，九嫔葬于阴。一曰爰有熊、罴、文虎、离朱、鸱久、视肉。

平丘在三桑东。爰有遗玉、青鸟、视肉、杨柳、甘柤、甘华，百果所生。有两山夹上谷，二大丘居中，名曰平丘。

北海内有兽，其状如马，名曰騊駼。有兽焉，其名曰駮，状如白马，锯牙，食虎豹。有素兽焉，状如马，名曰蛩蛩。有青兽焉，状如虎，名曰罗罗。

北方禺强，人面鸟身，珥两青蛇。践两青蛇。

[译文]　海外地区从东北角到西北角的——

无臂国在长股国的东面，这里的人没有子孙后代。

钟山的山神名叫烛阴，睁开眼睛就是白天，闭上眼睛就是黑夜，吹气是冬天，呼气是夏天，不喝，不吃，不呼吸，一呼吸就成了风。身子有一千里长。在无臂国的东边。他的形状，人脸，蛇的身子，浑身红色，居住在钟山脚下。

一目国在它的东面，这儿的人在脸的中央长着一只眼睛。一说长有手和脚。

柔利国在一目国的东面，这里的人只有一只手和一只脚，膝盖反转着生，脚弯曲向上。一说留利国的人，脚是反折的。

共工的臣子名叫相柳氏，生有九个头，吃九座山上的食物。相柳到达哪里，哪儿就会变成沼泽和溪谷。禹杀死相柳，血流之处腥臭无比，不可以栽种五谷。禹挖掘土填埋，三次填埋，血膏三次浸润坏，于是就用土为当时的诸帝修造了几座台。台在昆仑山的北边，柔利国的西边。相柳，九个头，人的脸，蛇的身子，浑身青色。射箭的人不敢向北方射，怕共工台的威灵。台在它(相柳)的东面，呈四方形，每个角都有一条蛇，老虎的颜色，蛇头冲向南方。

深目国在它的东面，这里的人举起一只手，一只眼睛，在共工台的东面。

无肠国在深目国的东面，这里的人身材很长，没有肠子。

聂耳国在无肠国的东面，每人使唤两只花斑老虎，这儿的人用两只手托着耳朵。这个国家孤悬在海水中，海水中经常进出奇怪的生物。两只老虎在它的东面。

夸父和太阳竞走，走进太阳炎热的辐射光中。口干想喝水。到黄河和渭河去喝水，喝干两条河仍不能解渴，又想去喝北方大泽的水。还没到，半路口渴而死，丢弃了手杖。化作了邓林。

博父国在聂耳国东，这里的人身材高大，右手握着一条青蛇，左手握着一条黄蛇。邓林在它的东面，两棵树衍生一片森林，一说博父。

禹所积石山在它的东边，是河水流入的地方。

拘缨国在它的东面，这里的人一只手托住自己脖颈上的肉瘤。一说

是利缨国。

寻木高千里，在拘缨国以南，生在河水岸上西北方。

跂踵国在拘缨国的东面，这里的人身材高大，两只脚也很大。一说大踵国。

欧丝野在大踵国的东面，一位女子正跪在树上吐丝。

三棵桑树，没有树枝，在欧丝野的东面，树身高达八十丈，不生树枝。

范林方圆三百里，在三桑的东面，河洲环绕在它的下面。

务隅山，帝颛顼埋葬在山的南面，九个嫔妃埋葬在山的北面。一说还有狗熊、人熊、花斑虎、离朱鸟、猫头鹰和视肉。

平丘在三桑的东面。还有黑玉、青马、视肉、杨柳、甜柤梨树、甘华树，这里是百果所生的地方。在两座山夹住的一道谷上，两座大丘居于谷中，名叫平丘。

北海内有一种兽，形状像马，名叫騊駼。有一种兽，名叫駮，形状像白马，锯子一样的牙齿，吃老虎和豹子。有一种白色的兽，形状像马，名叫蛩蛩。有一种青色的兽，形状像老虎，名叫罗罗。

北方的禺强，人的脸，鸟的身子，耳朵上悬挂两条青蛇，脚下践踏两条青蛇。

海外东经

[原文]　海外自东南陬至东北陬者。

䃌丘，爰有遗玉、青马、视肉、杨柳、甘柤、甘华。甘果所生，在东海。两山夹丘，上有树木。一曰嗟丘。一曰百果所在，在尧葬东。

大人国在其北，为人大，坐而削船。一曰在䃌丘北。

奢比之尸在其北，兽身、人面、大耳，珥两青蛇。一曰肝榆之尸在大人北。

君子国在其北，衣冠带剑，食兽，使二大虎在旁，其人好让

不争。有薰华草，朝生夕死。一曰在肝榆之尸北。

虹虹在其北，各有两首。一曰在君子国北。

朝阳之谷，神曰天吴，是为水伯。在虹虹北两水间。其为兽也，八首人面，八足八尾，皆青黄。

青丘国在其北，其狐四足九尾。一曰在朝阳北。

帝命竖亥步，自东极至于西极，五亿十选九千八百步。竖亥右手把算，左手指青丘北。一曰禹令竖亥。一曰五亿十万九千八百步。

黑齿国在其北，为人黑，食稻啖蛇，一赤一青，在其旁。一曰在竖亥北，为人黑首，食稻使蛇，其一蛇赤。

下有汤谷。汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。

雨师妾在其北。其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一曰在十日北，为人黑身人面，各操一龟。

玄股之国在其北。其为人衣鱼食驱，使两鸟夹之。一曰在雨师妾北。

毛民之国在其北，为人身生毛。一曰在玄股北。

劳民国在其北，其为人黑。或曰教民。一曰在毛民北，为人面目手足尽黑。

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。

建平元年四月丙戌，待诏太常属臣望校治，侍中光禄勋臣龚、侍中奉车都尉光禄大夫臣秀领主省。

［译文］ 海外地区从东南角到东北角的——

嗟丘，还有黑玉、青马、视肉、杨柳、甜柤梨树、甘华树。在东海岸边，是甜美的果树生长的地方。两座山夹住嗟丘，丘上生有树木。一说叫嗟丘。一说百种果树所在的地方，在埋葬尧的地方的东边。

大人国在它的北面，这里的人身材高大，正坐在那儿划船。一说在䟌丘的北面。

奢比尸神在它的北面，兽的身子，人的脸，大耳朵，耳朵上挂有两条蛇。一说，肝榆尸神在大人国的北边。

君子国在它的北面，这儿的人穿衣戴帽，腰间佩着宝剑，吃野兽，役使两匹大老虎在身旁，这里的人喜好谦让不争。有一种薰华草，早晨开花，傍晚凋谢。一说在肝榆尸神旁边。

虹虹在它的北面，各有两个脑袋。一说在君子国的北面。

朝阳谷，它的神名叫天吴，就是水伯，在虹虹北边的两条水中间。作为野兽，他长有八个脑袋，人的脸，八只脚，八条尾巴，都是青中带黄。

青丘国在它的北面，这里的狐狸四只脚，九条尾巴，一说在朝阳谷的北面。

天帝命竖亥步行测量大地，从东极到西极，五亿十万九千八百步。竖亥右手拿着算筹，左手指着青丘国的北方。一说是禹命令竖亥测量。一说五亿十万九千八百步。

黑齿国在它的北面，这里的人皮肤黑，吃稻米饭，吃蛇肉，一红一青两条蛇，在他的身旁。一说在竖亥的北面，这里的人长着黑色的脑袋，吃稻米饭，使唤蛇，有一条蛇是红色的。

下面有一条汤谷。汤谷上有一棵扶桑树，是十个太阳在此洗澡的地方，在黑齿国的北面。在水中，有一棵大树，九个太阳住在树下，一个太阳住在树上。

雨师妾国在它的北面。这里的人皮肤黑色，两只手各握一条蛇，左耳上挂一条青蛇，右耳上挂一条红蛇。一说在十个太阳的北面，这里的人黑身子人脸，各握一只乌龟。

玄股国在它的北面，这里的人用鱼皮做衣服，拿鸥鸟做食品，两只鸟夹在他们的身旁。一说在雨师妾国的北面。

毛民国在它的北面，这里的人浑身长满了毛。一说在玄股国的北面。

劳民国在它的北面，这里的人浑身黑色。有人说应称他们为教民。一说在毛民国的北面，这里的人脸、眼、手、脚全是黑色。

东方的句芒，鸟的身子，人的脸，乘着两条龙。

建平元年四月丙戌日，待诏太常属臣（丁）望校治，侍中光禄勋臣（王）龚，侍中奉车都尉光禄大夫臣（刘）秀领主省。

海内南经

［原文］ 海内东南陬以西者。

瓯居海中。闽在海中，其西北有山。一曰闽中山在海中。

三天子鄣山在闽西海北。一曰在海中。

桂林八树在番隅东。

伯虑国、离耳国、雕题国、北朐国皆在郁水南。郁水出湘陵南海。一曰相虑。

枭阳国在北朐之西。其为人人面长唇，黑身有毛，反踵，见人笑亦笑；左手操管。

兕在舜葬东，湘水南。其状如牛，苍黑，一角。

苍梧之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴。

泛林方三百里，在狌狌东。

狌狌知人名，其为兽如豕而人面，在舜葬西。

狌狌西北有犀牛，其状如牛而黑。

夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴。人请讼于孟涂之所，其衣有血者乃执之。是请生。居山上，在丹山西。丹山在丹阳南，丹阳居属也。

窫窳龙首，居弱水中，在狌狌知人名之西，其状如龙首，食人。

有木，其状如牛，引之有皮，若缨、黄蛇。其叶如罗，其实如栾，其木若苉，其名曰建木。在窫窳西弱水上。

氐人国在建木西，其为人人面而鱼身，无足。

巴蛇食象，三岁而出其骨，君子服之，无心腹之疾。其为蛇青黄赤黑。一曰黑蛇青首，在犀牛西。

旄马，其状如马，四节有毛。在巴蛇西北，高山南。

匈奴、开题之国、列人之国并在西北。

[译文] 海内地区东南角以西的——

瓯处在海中。闽处在海中，它的西北有山。一说闽所属的山在海中。

三天子鄣山在闽的西边，海的北边。一说在海中。

桂林的八棵树在番隅的东面。

伯虑国、离耳国、雕题国、北朐国都在郁水的南面。郁水发源在湘陵南山。一说相虑。

枭阳国在北朐国的西边。这里的人是人的脸，长嘴唇，黑身子，长有毛，脚是倒转生的，见人笑也笑；左手操一只竹筒。

兕在埋葬舜的地方的东边，在湘水的南面。形状像牛，青黑色，一只角。

苍梧山，帝舜埋葬在南面，帝丹朱葬在北面。

泛林方圆三百里，在狌狌的东边。

狌狌知道人的姓名，它作为兽，像猪，却长着人的脸，在埋葬舜的地方的西边。

狌狌的西北边有犀牛，形状像牛却是黑色。

夏启王的臣子叫孟涂，在巴地主管祠神。巴地的人到孟涂那去打官司，孟涂便把衣服上有血的人抓了起来。算是有好生之德。他住在一座山上，这座山在丹山西边。丹山在丹阳的南边，丹阳就是巴属啊。

窫窳，龙的头，住在弱水中，在狌狌的西面，形状像龙的头，吃人。

有一种树，形状像牛，牵引它就有皮掉下来，像缨带，又像黄蛇。叶子像网罗，果实像栾树的果实，树干像刺榆，又叫建木。在窫窳西边的弱水上。

氐人国在建木的西边，这里的人人脸，鱼的身子，没有脚。

巴蛇吃大象，三年后才吐出骨头，有才德的人吃了它，不会生心痛、肚子痛的疾病。这种蛇青、黄、红、黑几种色彩驳杂一起。一说，黑色的蛇，青色的头，在犀牛的西面。

旄马，形状像马，四条腿关节上都生有毛。在巴蛇的西北边，高山的南边。

匈奴国、开题国，列人国都在西北方。

海内西经

［原文］　海内西南陬以北者。

贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳。帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木。在开题西北。

大泽方百里，群鸟所生及所解。在雁门北。

雁门山，雁出其间。在高柳北。

高柳在代北。

后稷之葬，山水环之。在氐国西。

流黄酆氏之国，中方三百里；有涂四方，中有山。在后稷葬西。

流沙出钟山，西行又南行昆仑之虚，西南入海，黑水之山。

东胡在大泽东。

夷人在东胡东。

貊国在汉水东北。地近于燕，灭之。

孟鸟在貊国东北。其鸟文赤、黄、青，东乡。

海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。

赤水出东南隅，以行其东北。

河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。

洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，南入海，羽民南。

弱水、青水出西南隅，以东，又北，又西南，过毕方鸟东。

昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。

开明西有凤皇、鸾鸟，皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇。

开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树、不死树。凤皇、鸾鸟皆戴瞂。又有离朱、木禾、柏树、甘水、圣木曼兑，一曰挺木牙交。

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。窫窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也。

服常树，其上有三头人，伺琅玕树。

开明南有树鸟，六首；蛟、蝮、蛇、蜼、豹、鸟秩树，于表池树木，诵鸟、鶽、视肉。

[译文] 海内地区西南角以北的——

贰负的臣子叫危，危和贰负合伙杀害了窫窳。天帝就把他枷锁在疏属山上，械了他的右足，用他的头发反绑了他的两只手，拴在山上的树下。在开题国的西北边。

大泽方圆百里，是群鸟出生和换毛的地方。在雁门山的北面。

雁门山，大雁进出其间。在高柳山的北面。

高柳山在代地的北边。

后稷的葬处，山和水环绕着它，在氐人国的西边。

流黄酆氏国，方圆三百里；有道路通向四方，中间有一座山。在后稷葬所的西边。

流沙发源于钟山，向西又向南经过昆仑山，再向西南流入大海直到黑水山。

东胡在大泽的东边。

夷人在东胡的东边。

貊国在汉水的东北边，地方靠近燕国境界，后来被燕国所灭。

孟鸟在貊国的东北边。鸟纹是红、黄、青三种颜色，它面向东方站立着。

海内地区的昆仑山，在西北方，是天帝在下方的都邑。昆仑山，方圆八百里，高有八千丈，山上生有一棵稻子树，高有四丈，大有五人合抱。昆仑山每一面有九口井，每口井都用玉石做栏杆。每一面有九道门，每道门都有开明神兽守卫在那里，那是百神所在的地方。在八方的山岩，赤水的岸边，不是本领高强的羿那样的人，休想登上这些冈岭的岩石。

赤水发源于山的东南角，弯曲流行到东北角。

河水发源于山的东北角，顺势朝北流，向西南方向又流入渤海，又流出海外，从西向北，流入禹所疏导的积石山。

洋水、黑水发源于西北角，弯向东，向东流，再向东北，然后折向南方流入大海，一直流到羽民国的南边。

弱水、青水发源于西南角，弯向东，又向北，又向西南，经过毕方鸟的东边。

昆仑山南边的渊潭深二百四十丈。开明兽的身子有老虎那么大，长有九个头，都是人的脸，向东站立在昆仑山上。

开明兽西边有凤凰和鸾鸟，都头上顶着蛇脚下踩着蛇，胸脯上挂着红蛇。

开明兽的北边有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。凤凰、鸾鸟头上都戴着盾。还有离朱鸟、稻子树、柏树、甘水、圣木曼兑，一说挺木牙交。

开明兽的东边有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相几个巫师，夹着窫窳的尸体，手拿不死药去救治他。窫窳，蛇身人面，贰负的臣子所杀死的。

服常树，树上有三个脑袋的人，在那里守卫着琅玕树。

开明兽的南边有树鸟，六个头。蛟、蝮、蛇、长尾猿、豹子、鸟秩树，环列生长在一座池子的周围，还有诵鸟、鹎、视肉等。

海内北经

[原文] 海内西北陬以东者。

蛇巫之山，上有人操柸而东向立。一曰龟山。

西山母梯几而戴胜杖。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。

有人曰大行伯，把戈。其东有犬封国。贰负之尸在大行伯东。

犬封国曰大戎国，状如犬。有一女子，方跪进柸食。有文马，缟身朱鬣，目若黄金，名曰吉量，乘之寿千岁。

鬼国在贰负之尸北，为物人面而一目。一曰贰负神在其东，为物人面蛇身。

蜪犬如犬，青，食人从首始。

穷奇状如虎，有翼，食人从首始。所食被发。在蜪犬北。一曰从足。

帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，各二台，台四方，在昆仑东北。

大蜂，其状如螽；朱蛾，其状如蛾。

蟜，其为人虎文，胫有瞀。在穷奇东。一曰状如人，昆仑虚北所有。

阘非，人面而兽身，青色。

据比之尸，其为人折颈被发，无一手。

环狗，其为人兽首人身。一曰蝟状如狗，黄色。

袜，其为物人身黑首从目。

戎，其为人人首三角。

林氏国有珍兽，大若虎，五采毕具，尾长于身，名曰驺吾，乘之日行千里。

昆仑虚南所，有汜林方三百里。

从极之渊深三百仞，维冰夷恒都焉。冰夷人面，乘两龙。一曰忠极之渊。

阳汙之山，河出其中；凌门之山，河出其中。

王子夜之尸，两手、两股、胸、首、齿，皆断异处。

舜妻登比氏生宵明、烛光，处河大泽，二女之灵能照此所方百里。一曰登北氏。

盖国在钜燕南，倭北。倭属燕。

朝鲜在列阳东，海北山南。列阳属燕。

列姑射在海河洲中。

射姑国在海中，属列姑射。西南，山环之。

大蟹在海中。

陵鱼人面，手足，鱼身，在海中。

大鯾居海中。

明组邑居海中。

蓬莱山在海中。

大人之市在海中。

［译文］　海内地区西北角以东的

蛇巫山，山上有一个人，手里拿着一条棒，向着东方立在那里，一说叫龟山。

西山母倚靠着几案，头上戴着玉胜，南边有三只青鸟，替西王母觅取食物。在昆仑山的北面。

有个人名叫大行伯，手里握着戈。他东边有犬封国。贰负尸在大行伯

的东边。

犬封国又叫犬戎国，形状像犬。有一个女子，正跪在那进奉酒食。这里有一种带花纹的马，白色的身子，红色的鬣毛，眼睛像黄金，名叫吉量，骑了它可以活一千岁。

鬼国在贰负尸像的北面，作为物，人的脸，一只眼睛，一说贰负神在它的东面，作为物，人脸，蛇的身子。

蜪犬的形状像犬，青色，吃人从脑袋开始。

穷奇的形状像老虎，有翅膀，吃人从脑袋开始。被吃的人披着长发。在蜪犬的北面。一说从脚开始吃。

帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，各都是两座台，台呈四方形，在昆仑山的东北边。

大蜂，形状像蜂。红蚂蚁，形状像蚂蚁。

蟜，这种人，身上有老虎的斑纹，足胫上有筋。在穷奇的东面，一说形状像人，为昆仑山北边所有。

阘非，人脸，兽的身子，青色。

据比尸，模样是断了脖颈，披散着头发，没有一只手。

环狗，这种人是兽的脑袋人的身子。一说，刺猬的形状，像狗，黄色。

袜，这种怪物人身子黑脑袋，眼睛是竖生的。

戎，这种人人头，三只角。

林氏国产有一种珍奇的兽，大的像老虎，五种颜色俱备，尾巴比身子还长，名叫驺吾，骑上它可以日行千里。

昆仑山的南边，有氾林方圆三百里。

从极渊，深有三百四十丈，只有冰夷常在这里栖息。冰夷是人的脸，驾着两条龙，一说忠极渊。

阳汙山，河水发源于此；凌门山，河水发源于山中。

王子夜尸，两只手、两条腿、胸脯、头、牙齿，都被分割下来，散于异处。

舜的妻子登比氏，生了宵明、烛光两个女儿，居住于河水旁边的大泽中，两位神女的灵光可以照耀这个方圆百里的地方。一说登北氏。

盖国在大燕的南边，倭国的北面。倭国是属于燕的。

朝鲜在列阳的东边，北边有大海，南边有山。列阳属于燕。

列姑射在海河的洲渚中。

姑射国位于海里，属于列姑射；西南，有山环绕。

大蟹在海中。

陵鱼，人的脸，有手有足，鱼的身子，在海中。

大鲂鱼住在海中。

明组邑住在海中。

蓬莱山在海中。

大人贸易的集市在海中。

海内东经

［原文］ 海内东北陬以南者。

钜燕在东北陬。

国在流沙中者埻端、玺暌，在昆仑虚东南。一曰海内之郡，不为郡县，在流沙中。

国在流沙外者，大夏、竖沙、居繇、月支之国。

西胡白玉山在大夏东，苍梧在白玉山西南，皆在流沙西，昆仑虚东南。昆仑山在西胡西。皆在西北。

雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。在吴西。

都州在海中。一曰郁州。

琅邪台在渤海间，琅邪之东。其北有山。一曰在海间。

韩雁在海中，都州南。

始鸠在海中，辕厉南。

会稽山在大楚南。

［译文］ 海内地区东北角以南的——

大燕在东北角。

这个国家位于流沙中的有埻端、玺㬇两国，在昆仑山的东南。一说，海内的郡，在流沙中的，不算作郡县。

这个国家位于流沙以外的，有大夏、竖沙、居繇、月支几国。

西胡白玉山在大夏国的东边，苍梧在白玉山的西南，都在流沙西，昆仑山东南。昆仑山在西胡的西面。都位于西北方。

雷泽中有雷神，龙的身子，人的脑袋，常敲打自己的肚子。在吴地的西边。

都州在海中。一说郁州。

琅邪台在渤海的中间，琅邪的东边。北面有山。一说在海中间。

韩雁在海中，在都州南面。

始鸠在海中，在辕厉南面。

会稽山在大越的南面。

大荒东经

［原文］ 东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟。

有甘山者，甘水出焉，生甘渊。

大荒东南隅有山，名皮母地丘。

东海之外，大荒之中，有山名曰大言，日月所出。

有波谷山者，有大人之国。有大人之市，名曰大人之堂。有一大人踆其上，张其两耳。

有小人国，名靖人。

有神，人面兽身，名曰犁䰠之尸。

有潏山，杨水出焉。

有蒍国，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。

大荒之中，有山名曰合虚，日月所出。

有中容之国。帝俊生中容，中容人食兽、木实，使四鸟：豹、虎、熊、罴。

有东口之山。有君子之国，其人衣冠带剑。

有司幽之国。帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思士，不妻；思女，不夫。食黍，食兽，是使四鸟。

有大阿之山者。

大荒中有山，名曰明星，日月所出。

有白民之国。帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。

有青丘之国，有狐，九尾。

有柔仆民，是维嬴土之国。

有黑齿之国。帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟。

有夏州之国。有盖余之国。

有神人，八首人面，虎身十尾，名曰天吴。

大荒之中，有山名曰鞠陵于天、东极、离瞀，日月所出。名曰折丹——东方曰折，来风曰俊——处东极以出入风。

东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。黄帝生禺虢，禺虢生禺京。禺京处北海，禺虢处东海，是惟海神。

有招摇山，融水出焉。有国曰玄股，黍食，使四鸟。

有困民国，勾姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易、河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。河念有易，有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。帝舜生戏，戏生摇民。

海内有两人，名曰女丑。女丑有大蟹。

大荒之中，有山名曰孽摇頵羝。上有扶木，柱三百里，其叶

如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。

有神，人面、犬耳、兽身，珥两青蛇，名曰奢比尸。

有五采之鸟，相乡弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是司。

大荒之中，有山名曰猗天苏门，日月所生。

有壎民之国。有綦山。又有摇山。有䰝山，又有门户山，又有盛山。又有待山。有五采之鸟。

东荒之中，有山名曰壑明俊疾，日月所出。有中容之国。

东北海外，又有三青马、三骓、甘华。爰有遗玉、三青鸟、三骓、视肉、甘华、甘柤。百谷所在。

有女和月母之国。有人名曰鹓——北方曰鹓，来之风曰狻——是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。

大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。

东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。

［译文］　东海外有一个大壑，是少昊国。少昊在这里抚养帝颛顼，把他的琴瑟抛弃入大壑。

有一座甘山，甘水发源于此，汇成了甘渊。

大荒的东南角有一座山，叫皮母地丘。

东海外，大荒中，有一座山名叫大言，为日月升起的地方。

有波谷山，山中有大人国。有大人做买卖的市集，叫大人堂。有一个大人正蹲在它上面，张开两只耳朵。

有一个小人国，名叫靖人。

有一个神，人脸，兽的身，名叫犂䰠尸。

有潏山，杨水发源于此。

有蒍国，以黍为食，役使四种野兽：老虎、豹子、狗熊、罴。

大荒当中，有座山名叫合虚，是日月升起的地方。

有中容国，帝俊生了中容，中容人吃兽和树木的果实，役使四种野兽：豹子、老虎、狗熊、罴。

有东口山。有君子国，那里的人穿衣戴帽佩带宝剑。

有司幽国。帝俊生了晏龙，晏龙生了司幽，司幽生了思士，不娶妻子；生了思女，不嫁丈夫，吃黍，吃兽，役使四种野兽。

有大阿山。

大荒之中有座山，名叫明星，是日月升出的地方。

有白民国，帝俊生了帝鸿，帝鸿生了白民，白民姓销，吃黍，役使四种野兽：老虎、豹子、狗熊、罴。

有青丘国。有一种狐狸，九条尾巴。

有柔仆民，是个土地富饶的国家。

有黑齿国。帝俊生了黑齿，姓姜，吃黍，役使四种野兽。

有夏州国。有盖余国。

有一位神人，八个脑袋，人的脸，老虎的身子十条尾巴，名叫天吴。

大荒中，有山名叫鞠陵于天、东极、离瞀。这三座山都是太阳和月亮升起的地方。有神名叫折丹——东方叫折，吹来的风叫俊——位于东极，主管出风入风。

东海的海岛上，有一个神，人脸，鸟的身子，耳朵上挂着两条黄蛇，脚下踩着两条黄蛇，名叫禺猇。黄帝生了禺猇，禺猇生了禺京。禺京处于北海，禺猇处于东海，都成了海神。

有招摇山，融水发源于此。有个国家，叫玄股，吃黍，役使四种野兽。

有困民国，勾姓，吃黍。有个人叫王亥，两只手握着一只鸟，正在吃它的头。王亥曾把一群驯牛托付给有易与河伯。有易杀死了王亥，拿走了驯牛。河伯念及有易，帮助他潜逃出来，在兽中建立了国家，正在吃野兽，名叫摇民。帝舜生了戏，戏生了摇民。

海内有两个人，名叫女丑，女丑有一只大螃蟹。

大荒中，有一座山名叫孽摇頵羝。山上有一棵扶桑树，树干高三百里，叶子像芥菜叶，有一道谷名叫温源谷。汤谷上长有一棵扶桑树，一个太阳刚刚回来，一个太阳刚刚出去，都在乌鸦的背上，被它背着。

有一个神，人脸，大耳朵，兽的身子，耳朵上挂了两条青蛇，名叫奢比尸。

有一群五彩鸟，正成双成对地起舞。天帝帝俊下来和它们交朋友。帝俊下方的两座祠坛，正是由这些五彩鸟主管着。

大荒中，有座山名叫猗天苏门，日月升起的地方。

有壎民国。有綦山。又有摇山。有䰝山，又有门户山，又有盛山，又有待山。有五彩鸟。

东荒之中，有座山名叫壑明俊疾，是日月升起的地方。有中容国。

东北方的海外，还有三青马、三骓马、甘华树。还有黑玉、三青鸟、三骓马、视肉、甘华树、甜柤梨树等。为百谷所在的地方。

有女和月母国。有个人名叫鹓——北方叫鹓，吹来的风叫狻——位于东极，止住日月，使它们交叉有序出没，主管时间的长短。

大荒东北角，有座山名叫凶犁土丘。应龙位于南极，杀死了蚩尤和夸父，再上不了天，所以天下常常有旱灾。一遇旱灾，人们便扮成应龙的样子求雨，就会下大雨。

东海中有座流波山，位于入海七千里处。山上有一种兽，形状像牛，青灰色的身子，没有角，一只脚，出水入水必有大风雨，它的光像日月，声音像雷，名叫夔。黄帝得到了它，便用它的皮做鼓，用雷兽的骨头来做鼓槌，声音可以传五百里，黄帝便用它来威慑天下。

大荒南经

[原文] 南海之外，赤水之西，流沙之东，有兽，左右有首，名曰跊踢。有三青兽相并，名曰双双。

有阿山者。南海之中，有氾天之山，赤水穷焉。赤水之东，有苍梧之野，舜与叔均之所葬也。爰有文贝、离俞、鸱久、鹰、贾、委维、熊、罴、象、虎、豹、狼、视肉。

有荣山，荣水出焉。黑水之南，有玄蛇，食麈。

有巫山者，西有黄鸟。帝药，八斋。黄鸟于巫山，司此玄蛇。

大荒之中，有不庭之山，荣水穷焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。有渊四方，四隅皆达，北属黑水，南属大荒。北旁名曰少和之渊，南旁名曰从渊，舜之所浴也。

又有成山，甘水穷焉。有季禺之国，颛顼之子，食黍。有羽民之国，其民皆生毛羽。有卵民之国，其民皆生卵。

大荒之中，有不姜之山，黑水穷焉。又有贾山，汔水出焉。又有言山。又有登备之山。有恝恝之山。又有蒲山，澧水出焉。又有隗山，其西有丹，其东有玉。又南有山，漂水出焉。有尾山。有翠山。

有盈民之国，於姓，黍食。又有人方食木叶。

有不死之国，阿姓，甘木是食。

大荒之中，有山名曰去痓。南极果，北不成，去痓果。

南海渚中，有神，人面，珥两青蛇，践两赤蛇，曰不廷胡余。

有神名曰因因乎——南方曰因乎，夸风曰乎民——处南极以出入风。

有襄山。又有重阴之山。有人食兽，曰季厘。帝俊生季厘，故曰季厘之国。有缗渊。少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。有水四方，名曰俊坛。

有臷民之国。帝舜生无淫，降臷处，是谓巫臷民。巫臷民朌姓，食谷，不绩不经，服也；不稼不穑，食也。爰有歌舞之鸟，鸾

鸟自歌，凤鸟自舞。爰有百兽，相群爰处。百谷所聚。

大荒之中，有山名曰融天，海水南入焉。

有人曰凿齿，羿杀之。

有蜮山者，有蜮民之国，桑姓，食黍，射蜮是食。有人方扜弓射黄蛇，名曰蜮人。

有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木。

有人方齿虎尾，名曰祖状之尸。

有小人，名曰焦侥之国，幾姓，嘉谷是食。

大荒之中，有山名死涂之山，青水穷焉。有云雨之山，有木名曰栾。禹攻云雨。有赤石焉生栾，黄本，赤枝，青叶，群帝焉取药。

有国曰颛顼，生伯服，食黍。有鼬姓之国。有苕山。又有宗山。又有姓山。又有壑山。又有陈州山。又有东州山。又有白水山，白水出焉，而生白渊，昆吾之师所浴也。

有人名曰张宏，在海上捕鱼。海中有张宏之国，食鱼，使四鸟。

有人焉，鸟喙，有翼，方捕鱼于海。大荒之中，有人名曰驩头。鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生驩头。驩头人面鸟喙，有翼，食海中鱼，杖翼而行。维宜芑苣，穋杨是食。有驩头之国。

帝尧、帝喾、帝舜葬于岳山。爰有文贝、离俞、鸱久、鹰、延维、视肉、熊、罴、虎、豹；朱木，赤枝，青华，玄实。有申山者。

大荒之中，有山名曰天台高山，海水入焉。

东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。

有盖犹之山者，其上有甘柤，枝干皆赤，黄叶，白华，黑实。

东又有甘华，枝干皆赤，黄叶。有青马。有赤马，名曰三骓。有视肉。

有小人，名曰菌人。

有南类之山。爰有遗玉、青马、三骓、视肉、甘华。百谷所在。

[**译文**] 南海海外，赤水的西边，流沙的东边，有一种兽，左右都有脑袋，名叫跊踢。有三只青色的兽相合并，名叫双双。

有阿山。南海中，有氾天山，赤水到此就干枯了。赤水的东面，有苍梧野，舜和叔均埋葬的地方。有花斑贝、离朱鸟、猫头鹰、老鹰、乌鸦、两头蛇、狗熊、人熊、大象、老虎、豹子、狼，视肉等。

有荣山，荣水发源于此。黑水的南边，有一条黑蛇，在吃驼鹿。

有巫山，它的西边，有一只黄鸟。天帝的仙药，共有八处斋所。黄鸟守在巫山上，观察这条黑蛇，防止它偷吃仙药。

大荒中，有不庭山，荣水到此干枯。有一种人，三条身子，帝俊的妻子娥皇，生下三身国人的祖先，姓姚，吃黍，役使四种野兽。有一座四方形的渊，四个角落都可通达，北边连着黑水，南边连着大荒。北边的渊叫少和渊，南边名叫从渊，是舜洗澡的地方。

还有成山，甘水在此干枯，有季禺国，为颛顼的子孙后代，吃黍。有羽民国，这国的人身上都长羽毛。有卵民国，这国的人都生卵。

大荒中，有不姜山，黑水在这里干枯。还有贾山，汔水发源于此。又有言山，又有登备山。有恝恝山。还有蒲山，澧水发源于此。还有隗山，西面产有丹雘，东面产有玉石。南边又有一座山，漂水发源于此。有尾山。有翠山。

有盈民国，姓於，吃黍。还有人正吃树叶。

有不死国，姓阿，吃甘木。

大荒中，有座山名叫去痓山。"南极果，北不成，去痓果。"是巫师们在这里传下的几句咒语。

南海的海岛上，有一位神，人脸，耳朵上挂着两只青蛇，脚下踩着两

条红蛇，名叫不廷胡余。

有位神名叫因因乎——南方叫因乎，从那里吹出的风叫乎民——位于南极，管理风的出入。

有襄山。又有重阴山。有人在吃野兽，叫季厘。帝俊生了季厘，因此叫季厘国。有缗渊。少昊生了倍伐，倍伐被贬到缗渊。有一个四方形的水池，名叫俊坛。

有臷民国。帝舜生了无淫，被贬到臷这个地方，他的后代就是所谓的巫臷民。巫臷民姓朌，吃谷，不绩麻，不织布，有衣穿；不种不收，有饭吃。那里有歌舞的鸟，鸾鸟自由自在地歌唱，凤鸟自由自在地舞蹈。有各种野兽，群居一处。那也是百谷汇集的地方。

大荒中，有座山名叫融天山，海水从南边流进这座山。

有个人名叫凿齿，羿杀了他。

有蜮山，有蜮民国，姓桑，吃黍，射蜮来吃，有人正拉弓射黄蛇，名叫蜮人。

有宋山，山上有一种红蛇，名叫育蛇。有一种树长在山上，名叫枫木。枫木，是蚩尤所抛弃的桎梏，后来成了枫木。

有个人正在咬住老虎的尾巴，叫祖状尸。

有小人组成的国家，叫焦侥国，姓幾，吃上等五谷。

大荒中，有座山名叫死涂山，青水流到这里就干枯了。有云雨山，有一种树叫栾树，禹治水到云雨山。有一种红石生出栾树来，黄色的树干，红色的枝条，青色的叶子，诸帝来这里摘取花和叶制炼神药。

有个国家颛顼，生了伯服，吃黍。有鼬姓国。有苕山。还有宗山，还有姓山，还有壑山，还有陈州山，还有东州山，还有白水山，白水发源于此，汇成白渊，是昆吾的老师沐浴的地方。

有个人名叫张宏，在大海上捕鱼。海中有张宏国，吃鱼，役使四种野兽。

有一个人，鸟嘴，长有翅膀，正在海中捕鱼，大荒中，有个人名叫驩头。鲧的妻子士敬，士敬的儿子叫炎融，生了驩头。驩头是人的脸，鸟的嘴壳，有翅膀，吃海中的鱼，用翅膀当拐杖走路。常用芑、苣、穋、杨几种植物

来做食品。于是便有了驩头国。

帝尧、帝喾、帝舜埋葬在岳山。那儿有花斑贝、离朱鸟、猫头鹰、老鹰、延维、视肉、狗熊、人熊、老虎、豹子；有一种朱木，红色的枝干，青色的花朵，黑色的果实。有申山。

大荒中，有山名叫天台高山，海水流入这座山。

东海海外，甘水流经的地区，有羲和国。有位女子叫羲和，正在甘渊中为她的太阳儿子洗澡。羲和，帝俊的妻子，生了十个太阳。

有盖犹山，山上产有甜柤梨树，树干、树枝都是红色，黄色的叶子，白色的花，黑色的果实。东边还有甘华树，树枝树干都是红色，黄色的叶子。有青马。有红马，名叫三骓。有视肉。

有小人，名叫菌人。

有南类山。那儿有黑玉、青马、三骓马、视肉、甘华树等。是百谷所汇聚的地方。

大荒西经

[**原文**]　西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周负子，有两黄兽守之。有水曰寒暑之水。水西有湿山，水东有幕山。有禹攻共工国山。

有国名曰淑士，颛顼之子。

有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野；横道而处。

有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。

有五采之鸟，有冠，名曰狂鸟。

有大泽之长山。有白氏之国。

西北海之外，赤水之东，有长胫之国。

有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后

稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。有赤国妻氏。有双山。

西海之外，大荒之中，有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入也。

西北海之外，赤水之西，有先民之国，食谷，使四鸟。

有北狄之国。黄帝之孙曰始均，始均生北狄。

有芒山。有桂山。有榣山，其上有人，号曰太子长琴。颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，是处榣山，始作乐风。

有五采鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。

有虫状如菟，胸以后者裸不见，青如猨状。

大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。

有灵山，巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。

西有王母之山、壑山、海山。有沃之国，沃民是处。沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮。凡其所欲，其味尽存。爰有甘华、甘柤、白柳、视肉、三骓、璇瑰、瑶碧、白木、琅玕、白丹、青丹、多银铁。鸾凤自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野。

有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鵹，一名少鵹，一名曰青鸟。

有轩辕之台，射者不敢西向射，畏轩辕之台。

大荒之中，有龙山，日月所入。有三泽水，名曰三淖，昆吾之所食也。

有人衣青，以袂蔽面，名曰女丑之尸。

有女子之国。

有桃山。有宝山。有桂山。有于土山。

有丈夫之国。

有弇州之山，五采之鸟仰天，名曰鸣鸟。爰有百乐歌舞之风。

有轩辕之国。江山之南栖为吉。不寿者乃八百岁。

西海陼中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰弇兹。

大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴姖天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头山，名曰嘘。颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。

有人反臂，名曰天虞。

有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。

有玄丹之山。有五色之鸟，人面有发。爰有青鴍、黄鷔、青鸟、黄鸟，其所集者其国亡。

有池，名孟翼之攻颛顼之池。

大荒之中，有山名曰鏖鏊钜，日月所入者。

有兽，左右有首，名曰屏蓬。

有巫山者。有壑山者。有金门之山，有人名曰黄姖之尸。有比翼之鸟。有白鸟，青翼，黄尾，玄喙。有赤犬，名曰天犬，其所下者有兵。

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白，处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。

大荒之中，有山名曰常阳之山，日月所入。

有寒荒之国。有二人女祭、女薎。

有寿麻之国。南岳娶州山女，名曰女虔。女虔生季格，季格

生寿麻。寿麻正立无景，疾呼无响。爰有大暑，不可以往。

有人无首，操戈盾立，名曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山，克之，斩耕厥前。耕既立，无首，走厥咎，乃降于巫山。

有人名曰吴回，奇左，是无右臂。

有盖山之国。有树，赤皮枝干，青叶，名曰朱木。

有一臂民。

大荒之中，有山，名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是颛顼之子，三面一臂，三面之人不死。是谓大荒之野。

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下。此天穆之野，高二千仞，开焉得始歌《九招》。

有互人之国。炎帝之孙名曰灵恝，灵恝生互人，是能上下于天。

有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天及大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。

有青鸟，身黄，赤足，六首，名曰鸀鸟。

有大巫山。有金之山。西南，大荒之中隅，有偏句、常羊之山。

［**译文**］　西北海外，大荒的一角，有座山断裂，名叫不周山，有两头黄色的兽守在那里。有条水叫寒暑水。水的西边有座湿山，水的东边有座幕山。有禹攻共工国山。

有个国家名叫淑士国，是颛顼的后代繁衍而成。

有十个神人，名叫女娲肠，为女娲的肠子化成的神，位于栗广原野，横亘在路上。

有人名叫石夷，吹来的风叫韦，位于西北角掌握日月运行时间的长短。

有五彩鸟，有冠，名叫狂鸟。

有大泽长山。有白氏国。

西北海外，赤水以东，有长胫国。

有西周国，姓姬，吃五谷。有人正在耕地，名叫叔均。帝俊生后稷，后稷把百谷种子带到人间。后稷的弟弟叫台玺，生了叔均。叔均于是替他的父亲和后稷播种百谷，开始发明耕作方法。有个人叫赤国妻氏。有座山叫双山。

西海外，大荒中，有座方形的山，山上产有一棵青树，名叫柜格松，是日月升起和落下的地方。

西北海外，赤水以西，有先民国，吃五谷，役使四种野兽。

有北狄国。黄帝的孙子叫始均，始均生了北狄。

有芒山。有桂山。有榣山，山上有一个人，名叫太子长琴。颛顼生了老童，老童生了祝融，祝融生了太子长琴，他在榣山，创作出各种风行世间的乐曲。

有三种五彩鸟：一种叫皇鸟，一种叫鸾鸟，一种叫凤鸟。

有一种兽，形状像兔子，胸脯以后全部裸露却看不出，因为皮色青得像猿猴。

大荒中，有座山名叫丰沮玉门山，是日月落下的地方。

有灵山，巫咸、巫即、巫肦、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十个巫师，从这里上天下地，百药都生在这里。

西有王母山、壑山、海山。有沃国，沃民在这里居住。沃野中凤鸟生的卵是他们的食品，甘露，是他们的饮料。凡是他们想吃的味道都有。那里有甘华树、甜柤梨树、白柳、视肉、三骓马、璿瑰、瑶碧、白木、琅玕、白丹、青丹，还多产银和铁。鸾鸟自由自在地歌唱，凤鸟自由自在地跳舞。各种兽类，和睦相处，这就是所说的沃野。

有三只硕大的青鸟，红色的头，黑色的眼睛，一只叫大鵹，一只叫少鵹，一只叫青鸟。

有座轩辕台，射箭的人不敢向西射，畏惧轩辕台的威灵。

大荒中，有龙山，日月落下的地方。有三池水，名叫三淖，是昆吾取得食物的地方。

有个人穿着青色衣服，用袖子遮住脸，名叫女丑尸。

有女子国。

有桃山。有宝山。有桂山。有于土山。

有丈夫国。

有弇州山，五彩鸟仰头朝天，叫鸣鸟。那里有各种乐曲歌舞的风气。

有轩辕国。人们喜欢在江山以南栖居以图吉祥。短命的也有八百岁。

西海的海岛上，有个神，人的脸，鸟的身子，耳朵上挂两条青蛇，脚下踩了两条红蛇，名叫弇兹。

大荒中，有座山名叫日月山，是天的枢杻。吴姖天门，是日月落下的地方。有一个神，人的脸，无胳臂，两只脚反转过来架在头上，名叫嘘。颛顼生了老童，老童生了重和黎，天帝命令重两手托天，往上举，命令黎两手撑地往下按，随下降的大地来到地上，生了噎，住在西极，安排日月星辰运行次序。

有个人胳臂反转向后生，叫天虞。

有个女子正在为月亮洗澡。帝俊的妻子常羲，生了十二个月亮，才开始给它们洗澡。

有玄丹山。有五色鸟，人的脸，有头发；那里有青鸾、黄鷔，也即青鸟、黄鸟，它们飞集栖止的国家就会灭亡。

有个池子，名叫孟翼攻颛顼池。

大荒中，有座山名叫鏖鏊钜山，日月落下的地方。

有一种兽，左右有头，名叫屏蓬。

有巫山。有壑山。有金门山，有人名叫黄姖尸。有比翼鸟。有白鸟，青色的翅膀，黄色的尾巴，黑嘴壳。有赤犬，名叫天犬，凡它降落的地方，就会发生战争。

西海的南岸，流沙的边沿，赤水的后面，黑水的前面，有座大山，名叫昆仑山。有一个神，人的脸，老虎的身子，有花纹，有尾巴，都是白色，居住在这里。它的下面有弱水渊环绕着，外边有炎火山，投进东西去马上就会燃烧。有个人头戴玉胜，老虎的牙齿，豹子的尾巴，住在洞里，名叫西王母。这座山上什么东西都有。

大荒中，有座山名叫常阳山，太阳和月亮落下的地方。

有寒荒国。有两个人，一个是女祭，一个是女薎。

有寿麻国。南岳娶了州山的女儿，名叫女虔。女虔生了季格，季格生了寿麻，寿麻端正地站在太阳底下没有影子，大声疾呼四面八方没有声响。那里十分酷热，不可以前往。

有个人没有脑袋，拿着一把戈和一面盾站在那里，名叫夏耕尸。原来成汤攻打夏桀在章山，打败了夏桀，把夏耕斩首在他面前。夏耕站起来，发觉没了脑袋，赶紧想法逃避罪咎，于是便窜到巫山躲藏起来。

有个人名叫吴回，光有左膀，没有右臂。

有盖山国。有一种树，树枝树干的皮都是红的，叶子青色，名叫朱木。

有一臂民。

大荒中，有座山，名叫大荒山，是日月落下的地方。那里有一种人，长着三张脸，是颛顼的子孙后代，三张脸一条胳膊，三张脸的人永远不死。这里就是所说的大荒野。

西南海外，赤水南，流沙西，有一个人，耳朵上挂两条青蛇，乘着两条龙，名叫夏后开。夏后开三次上天做客，得到《九辩》和《九歌》后下到人间。在高一千六百丈的天穆野，夏后开开始演奏歌唱《九招》。

有氐人国。炎帝的孙子名叫灵恝，灵恝生了互人，能够上下于天。

有一种鱼，半身偏枯，一半是人形，一半是鱼体，名叫鱼妇。颛顼死后复苏变成的。风从北方来，泉水得风涌出，蛇变成鱼，成为鱼妇。颛顼死而复苏。

有一种青鸟，身子黄色，红足，六个头，名叫鸀鸟。

有大巫山。有金山。在西南方，大荒的一角，有偏句山、常羊山。

大荒北经

[原文]　东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫔葬焉。爰有鸱久、文贝、离俞、鸾鸟、皇鸟、大物、

小物。有青鸟、琅鸟、玄鸟、黄鸟、虎、豹、熊、罴、黄蛇、视肉、璿瑰、瑶碧，皆出卫于山。丘方员三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。竹南有赤泽水，名曰封渊。有三桑无枝。丘西有沈渊，颛顼所浴。

有胡不与之国，烈姓，黍食。

大荒之中，有山名曰不咸。有肃慎氏之国。有蜚蛭，四翼。有虫，兽身蛇身，名曰琴虫。

有人名曰大人。有大人之国，厘姓，黍食。有大青蛇，黄头，食麈。

有榆山。有鲧攻程州之山。

大荒之中，有山名曰衡天。有先民之山。有槃木千里。

有叔歜国，颛顼之子，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。有黑虫如熊状，名曰猎猎。

有北齐之国，姜姓，使虎、豹、熊、罴。

大荒之中，有山名曰先槛大逢之山，河济所入，海北注焉。其西有山，名曰禹所积石。

有阳山者。有顺山者，顺水出焉。有始州之国，有丹山。

有大泽方千里，群鸟所解。

有毛民之国，依姓，食黍，使四鸟。禹生均国，均国生役采，役采生修鞈，修鞈杀绰人。帝念之，潜之为国，是此毛民。

有儋耳之国，任姓，禺号子，食谷。北海之渚中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰禺强。

大荒之中，有山名曰北极天柜，海水北注焉。有神，九首人面鸟身，名曰九凤。又有神衔蛇衔操蛇，其状虎首人身，四蹄长肘，名曰强良。

大荒之中，有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇，把两黄蛇，

名曰夸父。后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。应龙已杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。

又有无肠之国，是任姓。无继子，食鱼。

共工臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所歍所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷；其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。在昆仑之北。

有岳之山，寻竹生焉。

大荒之中，有山名曰不句，海水入焉。

有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者，令曰："神北行！"先除水道，决通沟渎。

有人方食鱼，名曰深目民之国，盼姓，食鱼。

有钟山者。有女子衣青衣，名曰赤水女子献。

大荒之中，有山名曰融父山，顺水入焉。有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。有赤兽，马状无首，名曰戎宣王尸。

有山名曰齐州之山、君山、䰠山、鲜野山、鱼山。

有人一目，当面中生。一曰是威姓，少昊之子，食黍。

有继无民，继无民任姓，无骨子，食气、鱼。

西北海外，流沙之东，有国曰中𫄸，颛顼之子，食黍。

有国名曰赖丘。有犬戎国。有神，人面兽身，名曰犬戎。

西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头，驩头生苗民，苗民厘姓，食肉。有山名曰章山。

大荒之中，有衡石山、九阴山、泂野之山，上有赤树，青叶赤华，名曰若木。

有牛黎之国。有人无骨，儋耳之子。

西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食不寝不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。

［译文］ 东北海外，大荒中，河水流经的地方，有一座附禺山，帝颛顼和九个嫔妃埋葬于此。那里有猫头鹰、花斑贝、离朱鸟、鸾鸟、凤鸟和大小器物。有青鸟、琅鸟、燕子、黄鸟、老虎、豹子、狗熊、人熊、黄蛇、视肉、璿瑰、瑶碧，都出于这座山。丘方圆三百里，丘的南端有帝俊的竹林，竹子大的可以做船。竹林的南端有红色的水泽，名叫封渊。有三棵桑树，没有枝条。丘的西边有沈渊，是颛顼洗澡的地方。

有胡不与国，姓烈，吃黍。

大荒中，有一座山名叫不咸山。有肃慎氏国。有飞蛭，四只翅膀。有一种虫，野兽的头，蛇的身子，名叫琴虫。

有人名叫大人。有大人国，姓厘，吃黍。有一种大青蛇，黄色的头，吃鸵鹿。

有榆山。有鲧攻程州的山。

大荒中，有山名叫衡天山。有先民山。有盘曲的大树广布千里。

有叔歜国，颛顼的子孙后代，吃黍，役使四种兽：老虎、豹子、狗熊、人熊。有一种黑虫像熊的形状，名叫猎猎。

有北齐国，姓姜，役使老虎、豹子、狗熊、人熊。

大荒中，有座山名叫先槛大逢山，是河水、济水流入的地方，海水从北方注入这里。它的西面有座山，名叫禹所积石山。

有阳山。有顺山，顺水发源于此。有始州国，有丹山。

有大泽方圆一千里，是各种鸟类换毛的地方。

有毛民国，姓依，吃黍，役使四种野兽。禹生了均国，均国生了役采，役采生了修鞈，修鞈杀了绰人。帝哀念绰人，暗中把绰人的子孙弄出来建成一个国家，就是这个毛民国。

有儋耳国，姓任，禺号的子孙后代，吃五谷。北海的海岛上，有一个神，人的脸，鸟的身子，耳朵上挂了两条青蛇，脚下踩了两条红蛇，名叫禺强。

大荒中，有座山名叫北极天柜山，海水从北边灌注到这里。有一个神，九个脑袋，人脸，鸟的身子，名叫九凤。还有一个神，嘴里衔着蛇，手里握着蛇，形状是老虎的头，人的身子，四只蹄足，长长的手肘，名叫强良。

大荒中，有座山名叫成都载天山。有个人耳朵上挂两条黄蛇，手里握两条黄蛇，名叫夸父。后土生了信，信生了夸父。夸父自不量力，想要去追赶太阳的光影，将它在禺谷那个地方捉住。想喝黄河的水，不够，想去大泽，没到，渴死在这里。应龙已经杀死了蚩尤，又杀死了夸父，于是去南方居住，所以南方一直多雨。

又有无肠国，姓任，是无继国人的子孙后代，吃鱼。

共工的臣子名叫相繇，九个脑袋，蛇的身子，自己缠绕，在九座山上找食物吃。他喷吐栖息过的地方，就会成为沼泽地，气味不辣就苦，各种野兽都无法居住。禹填塞洪水，杀死相繇，流出的血，腥臭难闻，五谷在那里不能生长，那里多水，不可以居住。禹填塞它，三次填塞满，三次陷坏下去，于是干脆挖成一个池子，当时诸帝用池泥造了几座台。台在昆仑山的北边。

有岳山，高大的竹子生长在山上。

大荒中，有座山名叫不句山，海水流入山中。

有一座系昆山，山上有共工台。射箭的人不敢朝着北方射。有个人穿了青衣，名叫黄帝女魃。蚩尤制造兵器攻打黄帝，黄帝命令应龙到冀州的原野去抵御他。应龙蓄积了大量的水。蚩尤请来风伯和雨师，纵了一场大风雨。黄帝于是降下天女魃，雨停了，于是杀了蚩尤。魃再也上不了天，居住的地方不下雨。叔均向黄帝建议，后来把她安置在赤水北边。叔均便成了田神。魃经常逃跑，到处骚扰。想要赶走她，设下禁咒说："神啊，回到北

方你的故居去吧！”先清除水道，疏通大小沟渠。

有一群人正在吃鱼，名叫深目民国，姓盼，吃鱼。

有钟山。有一个女子，穿了青衣，名叫赤水女子献。

大荒中，有山名叫融父山，顺水流入这座山。有一种人名叫犬戎。黄帝生了苗龙，苗龙生了融吾，融吾生了弄明，弄明生了白犬，白犬有雌有雄，自相配偶，成了犬戎一族，吃肉。有一种红色的兽，马的形状，没有头，名叫戎宣王尸。

有山名叫齐州山、君山、鬵山、鲜野山、鱼山。

有一种人，只有一只眼，在脸中央长着。一说是姓威，少昊的子孙后代，吃黍。

有无继民，无继民姓任，无骨民的子孙后代，吃空气、鱼。

西北海外，流沙东，有个国家名叫中辐国，颛顼的子孙后代，吃黍。

有个国家名叫赖丘国。有犬戎国。有一种人，人的脸，兽的身子，名叫犬戎。

西北海外，黑水的北面，有一种人，长有翅膀，名叫苗民。颛顼生了驩头，驩头生了苗民，苗民姓厘，吃肉。有座山名叫章山。

大荒中，有衡石山、九阴山、灰野山。山上有一种红色的树，青色的叶子，红色的花，名叫若木。

有牛黎国。有一种人不生骨头，是儋耳的子孙后代。

西北海外，赤水以北，有章尾山。有一个神，人的脸，蛇的身子，浑身红色，眼睛竖生，眼睑是两条直缝。它闭上眼，世界就成为黑夜，他睁开眼，马上变成白天，不吃不睡不休息，只吞咽风雨。能照亮九重阴暗，就是所说的烛龙。

海内经

[原文]　东海之内，北海之隅，有国名曰朝鲜；天毒，其人水居，偎人爱之。

西海之内，流沙之中，有国名曰鳖市。

西海之内，流沙之西，有国名曰氾叶。

流沙之西，有鸟山者，三水出焉。爰有黄金、璿瑰、丹货、银铁，皆流于此中。又有淮山，好水出焉。

流沙之东，黑水之西，有朝云之国、司彘之国。黄帝妻雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流。韩流擢首、谨耳、人面、豕喙、麟身、渠股、豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。

流沙之东，黑水之间，有山名不死之山。

华山青水之东，有山名曰肇山。有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。

西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生，冬夏播琴。鸾鸟自歌，凤鸟自儛，灵寿实华，草木所聚。爰有百兽，相群爰处。此草也，冬夏不死。

南海之外，黑水青水之间，有木名曰若木，若水出焉。

有禺中之国。有列襄之国。有灵山，有赤蛇在木上，名曰蝡蛇，木食。

有盐长之国。有人焉鸟首，名曰鸟氏。

有九丘，以水络之：名曰陶唐之丘、有叔得之丘、孟盈之丘、昆吾之丘、黑白之丘、赤望之丘、参卫之丘、武夫之丘、神民之丘。有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大皞爰过，黄帝所为。

有窫窳，龙首，是食人。有青兽，人面，名曰猩猩。

西南有巴国。大皞生咸鸟，咸鸟生乘厘，乘厘生后照，后照是始为巴人。

有国名曰流黄辛氏，其域中方三百里，其出是尘土。有巴遂山，渑水出焉。

又有朱卷之国。有黑蛇，青首，食象。

南方有赣巨人，人面长臂，黑身有毛，反踵，见人笑亦笑，唇蔽其面，因即逃也。

又有黑人，虎首鸟足，两手持蛇，方啗之。

有嬴民，鸟足。有封豕。

有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维，人主得而飨食之，伯天下。

有鸾鸟自歌，凤鸟自舞。凤鸟首文曰德，翼文曰顺，膺文曰仁，背文曰义，见则天下和。

又有青兽如菟，名曰菌狗。有翠鸟。有孔鸟。

南海之内，有衡山，有菌山，有桂山。有山名三天子之都。

南方苍梧之丘，苍梧之渊，其中有九嶷山，舜之所葬，在长沙零陵界中。

北海之内，有蛇山者，蛇水出焉，东入于海。有五采之鸟，飞蔽一乡，名曰翳鸟。又有不距之山，巧倕葬其西。

北海之内，有反缚盗械、带戈常倍之佐，名曰相顾之尸。

伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌，氐羌乞姓。

北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。有大玄之山。有玄丘之民。有大幽之国。有赤胫之民。

有钉灵之国，其民从厀以下有毛，马蹄善走。

炎帝之孙伯陵，伯陵同吴权之妻阿女缘妇，缘妇孕三年，是生鼓、延、殳。始为侯，鼓、延是始为钟，为乐风。

黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。

帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。

少皞生般，般是始为弓矢。

帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。

帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。

帝俊有子八人，是始为歌舞。

帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，是始作牛耕。大比赤阴，是始为国。禹、鲧是始布土，均定九州。

炎帝之妻，赤水之子听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融降处于江水，生共工。共工生术器，术器首方颠，是复土穰，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。

洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。

［译文］　东海内，北海的角落，有个国家名叫朝鲜；天毒国，人们傍水而居，对人慈爱怜悯。

西海内，流沙中，有个国家名叫壑市。

西海内，流沙西边，有个国家名叫氾叶。

流沙以西，有鸟山，三条水一同发源的地方。那里有黄金、璿瑰、丹货、银和铁流于水中。还有淮山，好水发源于此。

流沙东，黑水以西，有朝云国、司彘国。黄帝的妻子雷祖，生了昌意。昌意被贬到若水居住，生了韩流。韩流长着长脑袋，小耳朵，人的脸，猪的嘴，麒麟的身子，两条腿骈生，猪蹄足，娶了淖子族的阿女，生了帝颛顼。

流沙东面，黑水流经处，有一座山名叫不死山。

华山青水的东边，有座山叫肇山。有个人名叫柏高，柏高常在此上上下下，直到天上。

西南黑水流经处，有都广野，后稷埋葬于此。那里有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，各种谷物自然生长，冬夏都可播种。鸾鸟自由自在地唱歌，凤鸟

自由自在地跳舞，灵寿树到时开花，草木繁盛。那里各种兽类，和睦相处。这里的草，冬夏都不枯死。

南海海内，黑水青水之间，有一种树名叫若木，若水发源于此。

有禺中国。有列襄国。有灵山，有一种红蛇在树上，名叫蝡蛇，吃树木。

有盐长国，那里有一种人长着鸟的头，名叫鸟民。

有九座山丘，水环绕在丘下，名叫陶唐丘、叔得丘、孟盈丘、昆吾丘、黑白丘、赤望丘、参卫丘、武夫丘、神民丘。有一种树，青色树叶，紫色的茎干，黑色的花朵，黄色的果实，名叫建木，高达八十丈，中间不生枝丫，树顶上有许多弯曲的树枝，树下面长了许多盘错的树根，它的果实像麻实，叶子像芒木的叶，大皞曾经从此经过，它是黄帝造就的。

有一种窫窳兽，龙头，能吃人。有一种青色的兽，人脸，名叫猩猩。

西南方有巴国。大皞生了咸鸟，咸鸟生了乘厘，乘厘生了后照，后照就成为巴人的祖先。

有个国家名叫流黄辛氏国，它的疆域方圆三百里，那里出产尘土。有座巴遂山，渑水发源于此。

又有朱卷国。有一种黑色的蛇，青色的头，能吃大象。

南方有赣巨人，人脸，长胳膊，黑色的身子，长有毛，脚后跟反转生，见人家笑，也笑，一笑，嘴唇就反转过来遮住了面容，人们因此可趁机逃亡。

还有一个黑人，老虎的头，鸟的足，两手握住蛇，正咬着吃它。

有一种蠃民，鸟的足。附近产有大野猪。

有一种人叫苗民。有一位神人，人头，蛇的身子，身子有车辕那么长，左边、右边都有脑袋，穿着紫色衣服，戴着旃帽，名叫延维，国君能得到它并用来祭祀，就可以称霸天下。

有鸾鸟自由自在地歌唱，凤鸟自由自在地跳舞。凤鸟头上有花纹叫德，翅膀上有花纹叫顺，胸脯上有花纹叫仁，背上有文字叫义。只要它一出现，天下就会太平。

还有一种青色的兽，形状像兔子，名叫菌狗。有翠鸟，有孔雀。

南海海内，有衡山，有菌山，有桂山。有座山名叫三天子之都。

南方的苍梧山，苍梧渊，它们中间有九嶷山，是埋葬舜的地方，在长沙零陵境内。

北海内，有蛇山，蛇水发源于此，向东流入大海。有五彩鸟，群飞起来遮蔽一乡的天空，名叫翳鸟。还有不距山，巧倕埋葬在山的西面。

北海内，有反绑起来、戴上枷锁、身上带着兵戈的谋逆不逞之徒，名叫相顾尸。

伯夷父生了西岳，西岳生了先龙，先龙的后代组成了氐羌族，氐羌人姓乞。

北海海内，有座山，名叫幽都山。黑水发源于此。山上有黑鸟、黑蛇、黑豹、黑虎、长着蓬松尾巴的黑狐。有大玄山。有玄丘民。有大幽国。有赤胫民。

有钉灵国，这个国家的人从膝盖以下都有毛，马的蹄足，善于走远途。

炎帝的孙子叫伯陵，伯陵与吴权的妻子阿女缘妇私通，缘妇怀孕三年，生下了鼓、延、殳。殳开始发明了箭靶，鼓、延开始制作了钟，创制了乐曲和音律。

黄帝生了骆明，骆明生了白马，白马就是鲧。

帝俊生了禺号，禺号生了淫梁，淫梁生了番禺。番禺开始制造了船。番禺生了奚仲，奚仲生了吉光，吉光开始用木头做成车子。

少皞生了般，般开始制造了弓和箭。

帝俊赐给羿红色的弓，白色的带绳箭，叫他去扶助下方的国家，羿于是开始去拯济下方人民的艰难和困苦。

帝俊生了晏龙，晏龙开始制造出琴和瑟。

帝俊有八个儿子，他们开始创制了歌舞。

帝俊生了三身，三身生了义均，义均就是所说的巧倕，开始创造发明了下方人民的百工技巧。后稷开始播种百谷。稷的孙子叫叔均，开始使用牛耕。大比赤阴，开始建立了国家。禹和鲧开始用泥土治水，平定九州。

炎帝的妻子，赤水族的姑娘听訞生了炎居，炎居生了节并，节并生了

戏器，戏器生了祝融。祝融被贬谪到江水居住，生了共工。共工生了术器，术器的脑袋方而且平，恢复了祖父祝融的土壤，仍旧住在江水。共工生了后土，后土生了噎鸣，噎鸣生了一年的十二个月。

洪水滔天。鲧盗窃了天帝的息壤来堙塞洪水，没有得到天帝的命令。天帝命令祝融把鲧杀死在羽山的郊野。鲧又生出禹。天帝于是命令禹去布土治水，来平定九州。

附录二

主要参考书目

《山海经传》 (晋)郭璞,清康熙五十三年至五十四年项絪群玉书堂刻本(王念孙校注)。

《山海经补注》 (明)杨慎,清光绪元年湖北崇文书局刻本。

《山海经释义》 (明)王崇庆,明万历二十五年尧山堂刻本。

《山海经广注》 (清)吴任臣,清乾隆五十一年金阊书业堂刻本。

《山海经存》 (清)汪绂,清光绪二十一年杭立雪斋石印本。

《山海经新校正》 (清)毕沅,清乾隆四十六年灵岩山馆刻本。

《山海经笺疏》 (清)郝懿行,上海中华书局1936年版。

《山海经地理今释》 (清)吴承志，南林刘氏求恕斋 1922 年刻本。
《山海经校注》 袁珂，上海古籍出版社 1980 年版。
《山海经全译》 袁珂，贵州人民出版社 1991 年版。
《山海经新探》 四川社科院出版社 1986 年版。
《山海经探原》 徐显之，武汉出版社 1991 年版。
《中国神话学文论选粹》(上、下) 马昌仪编，中国广播电视出版社 1994 年版。
《中华文化史》 冯天瑜等著，上海人民出版社 1990 年版。
《中国道教史》 任继愈主编，上海人民出版社 1990 年版。
《中国地方志民俗资料汇编》 书目文献出版社 1989 年版。
《二十五史》 上海古籍出版社、上海书店 1986 年版。
《鲁迅全集》 人民文学出版社 1982 年版。
《中国新文艺大系》 人民文学出版社 1991 年版。
《十三经注疏》 中华书局 1980 年版。
《中国科学技术史》 (英)李约瑟，科学出版社 1975 年版。
《诸子集成》 河北人民出版社 1986 年版。
《艺文类聚》 上海古籍出版社 1965 年版。
《中国民间诸神》 宗力等，河北人民出版社 1986 年版。
《中原民俗丛书》 海燕出版社 1997 年版。
《原始思维》 (法)列维・布留尔，商务印书馆 1983 年版。

《金枝》（美）弗雷泽，中国民间文艺出版社1987年版。
《宗教心理学》（苏）德·乌格里诺维奇，社会科学文献出版社1989年版。
《美术·神话与祭祀》（美）张光直，辽宁教育出版社1988年版。
《人论》（德）恩斯特·卡西尔，上海译文出版社1985年版。
《中国庙会文化》高有鹏，上海文艺出版社1999年版。
《中华民间文学史》祁连休、程蔷，河北教育出版社1999版。

后　记

一部《山海经》写的都是巫。巫即神鬼，是变了形的人间世界；它描述的是恐怖，是离奇，让人更多地感到憎恶。《山海经》在神鬼世界中描绘出一幅令后人生畏的全息图画，我们今天有许多事情都能在其中找到影子，所以，学者们几乎是不约而同地把它称为神话之源。

论述《山海经》与中国文化的联系不能仅仅依靠文献，必须走出书斋，走向社会，走进我们数千年文明的沃野，当然，也必须走在今天的风风雨雨中，去深深地感受和理解，看人间世界和鬼神世界的千丝万缕的联系。这一部大书所勾勒的太广阔了，它集中了我们先民的卓越的智慧、深邃的思想，显现出无比宽阔的视野和胸怀，如鲁迅所说，我们需仰视才能看得清其面目。生活在这960万平方公里的土地上，读《山海经》，看中国文化，让风云变幻的人间万象在我们胸中荡漾出一朵朵美丽的浪花，这是我们的幸福——我们应该深切地感谢我们的祖先。当然，我们应该在愧疚的同时去学习先民，学习他们对自由的追求。在这部典籍中，我们可以看到献身于自由的先民们的英雄形象，像敢于斗争、敢于反抗的蚩尤们、鲧们。正是他们的献身精神才真正哺育和培养了我们的民族精神。正是

这些波澜壮阔的神话系统的深远影响，才使得我们民族的思维之树常青。它告诉我们，只有博大的胸怀和不息的追求，我们的民族才能保持旺盛的生机，才能创造出辉煌的世界，才能获得无限的自由和幸福。

写作这部书的日子里，我们刚刚经历过一次痛苦的跋涉。举目世界，举目中原，举目眼前的汴梁城，耳畔不能停息的是历史的风。这风让人感到沉重、苦涩、兴奋。我们割不断大河的水，又如何能割断这来自远古的风！我们正面临着一个转折的时代，转折即意味着必须改革，而改革必定给人带来不安，带来幸福的契机，也带来痛苦的尴尬，谁也不可能在这场改革中做一个清闲的旁观者。这就要求我们必须首先改革自我，改变思维方式，让自己的心胸更加博大，让我们的手足更加有力。举目神州，我们常常称赞英雄辈出，但我们也常常忘却一种事实，那就是为何奸佞迭生？我们应该正视现实，任何时候都不回避矛盾，发扬民族的优秀传统，让四海和大荒的风冲击和涤荡我们胸中的尘垢。不能不承认，我们这个民族的英雄们都是在悲剧中产生的，像鲧、夸父、蚩尤、刑天，都是以失败而告终，还有后世的岳飞、文天祥、林则徐、鲁迅，他们哪一个不是充满了痛苦？在我们的生活中，像夏桀那样的暴君已经失去了广泛的生存条件，但像王伦那样的嫉贤妒能者，像蔡京、童贯、秦桧那样的祸国殃民者，他们远没有绝种！改革，意味着让所有的人都正视现实，改变现实。为了更广大的人民得到幸福，我们必须改革，去自觉地奉献自我，敢于承受一切苦难，敢于迎接一切挑战。

感谢陈建宪先生把这本书的写作任务转交给我们，使我们有一个新的机会去提高自己，更感谢李振宏先生对我们的

信任，感谢责任编辑王超明先生和刘小敏女士等人的帮助，感谢朱绍侯、张如法两位先生的指正。

欢迎普天下同志和朋友批评、指正。

最后，谨以一首小诗与同志和朋友共勉：

用风雨和阳光铸成的旋律
属于年青的心和光荣的脚步
任满天都是镣铐在挥舞着狰狞的云
我们毫不畏惧，因为我们
是在《国际歌》神圣的歌声中成长的

作者初稿于 1996 年 12 月 26 日晨，卧龙坡；
改于 1999 年 5 月 16 日夜，苹果园；又改于
2000 年 10 月 6 日夜，北京民族文化宫旁

▲元典文化丛书▲

……第一次强有力地歌咏出诸文明民族"元精神"的为数有限的典籍，可以称之"文化元典"。

……

元典率先系统荟萃先民智慧，其思想富于原创性，其主题具有恒久性，因而元典有着立足于现实基础上的超越性，它们的思考指向宇宙、社会、人生等普遍性问题……

——冯天瑜

B932
44

ISBN 7-81041-721-5/K·270

定价：26.00 元